3 1761 06552342 5

BRIEF
B
0016451

Schopenhauers Urteile über Aristoteles.

LIBRARY
OCT 12 1905
UNIVERSITY OF TORONTO

Inaugural-Dissertation

welche

nebst den beigefügten Thesen

mit Genehmigung der hohen

ilosophischen Fakultät der Königl. Universität Breslau

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

Freitag, den 14. Juli 1905, Vormittags 11 ½ Uhr,

in der Aula Leopoldina

öffentlich verteidigen wird

Hermann Schreiber
aus Schrimm.

Opponenten:

Dr. phil. **Julius Guttmann,**

Cand phil. **Albert Kahlberg.**

LIBRARY
MAY 12 1960
UNIVERSITY OF TORONTO
Brief
B
0016451

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1905

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Breslau.

Dem Andenken

meines

unvergesslichen Vaters.

LIBRARY
MAR
28
1979
OF TORONTO

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/schopenhauersurt00schr

Inhaltsangabe.

Seite

A: Einleitung 6
B: Ausführung . . . . . 9—63
I. Zutreffende Urteile . . . . . 9—20
§ 1. Charakterisierung des arist. Stils . . . . . .
§ 2. Die Unterscheidnng zwischen analytischer und synthetischer Methode bei Arist. . . . . .
§ 3. Weitere Urteile . . . . . .
§ 4. Der νοῦς πρακτικός bei Arist. . . . . .
§ 5. Das πρῶτον κινοῦν „ „ . . . . . .
§ 6. Die Ewigkeit der Welt bei Arist. . . . . .
§ 7. Arist. die Quelle der Scholastik . . . . . .
II. Falsche Urteile . . . . . 20—32
§ 8. Persönliches Verhältnis zwischen Arist. u. Plato
§ 9. Das wissenschaftliche „ „ „ „ „
§ 10. Das Verhältnis zur Platonischen Ideenlehre . .
§ 11. Arist. Verhältnis zu seinen sonstigen Vorgängern
§ 12. Methode der arist. Forschung . . . . . .
§ 13. Schop.'s Ansicht über den Ruhm des Arist. . .
III. Urteile, die eigene Lehre des Arist. betreffend . . 32—51
§ 14. Stellung Schop.'s zur Kritik der arist. Werke .
§ 15. Erkenntnisgrund und Realgrund bei Arist. . .
§ 16. Die Wechselwirkung bei Arist. . . . . .
§ 17. Die Begriffe „notwendig" und „zufällig" bei Arist.
§ 18. Die Göttlichkeit der Natur bei Arist. . . . .
§ 19. Die Endlichkeit der Welt im Raum . . . .
§ 20. Auffassung des Begriffs des Unendlichen bei Arist.
§ 21. Arist. kein Sensualist . . . . . .
§ 22. Der Realismus bei Arist. . . . . .
§ 23. Die Erklärung der Träume bei Arist. . . . .
IV. Urteile, die Ethik betreffend . . . . . 51—63
§ 24. Die Tugenden nach Arist. nicht angeboren . .
§ 25. Die Willensfreiheit bei Arist. . . . . .
§ 26. Der Sitz der Tugenden bei Arist. . . . . .
§ 27. Die Menschenliebe bei Arist. . . . . .
C: Schluss 63

Litteratur.

1. Aristotelis Opera, Ausgabe der Berliner Akademie. 5 Bde. Berlin 1831 -70.
2. Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipz. (Reclam.)
3. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-römischen Philosophie. Berlin 1835 – 66.
4. Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 1871. (2. Aufl. 1885.)
5. R. Eucken, Methode der aristotelischen Forschung. Berlin 1872.
6. J. Freudenthal, Ueber den Begriff der φαντασία bei Aristoteles.
7. J Freudenthal. Abhandlungen der Berliner Akademie, 1884. Abt. I. S. 1—134.
8. Wilhelm Gwinner, Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seine Lehre und seinen Charakter.
9. R. Haym, Arthur Schopenhauer. 1864. (Abdruck aus den Preuss. Jahrbüchern.)
10. Heman, Die Lehre des Aristoteles von der Freiheit des menschlichen Willens.
11. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, bearbeitet von Hermann Cohen, Leipzig 1902. (7. Aufl.)
12. Arthur Schopenhauer. „Ein Wort der Verteidigung" von Ernst Otto Lindner, und „Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke" von Julius Frauenstädt. Berlin 1863.
13. Stölzle, Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles. Leipzig 1882.
14. Strümpell, Geschichte der theoretischen Philosophie. Leipzig 1854.
15. Theodor, Ueber die Lehre vom Unendlichen bei Kant und Aristoteles.
16. Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 1870. 3. Aufl.
17. Volkelt, Arthur Schopenhauer. Stuttgart 1900.
18. Walter, Ueber eine falsche Auffassung des νοῦς πρακτικός. Jena 1873.
19. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. Leipzig 1879.
20. E. Zeller, Platonische Studien. Tübingen 1859.
21. Die Kommentare von Schwegler und Bonitz zur Metaphysik des Aristoteles, sowie Trendelenburgs Kommentar zu de anima.

Abkürzungen.

(Nach Hertstet, Schopenhauer-Register, Leipzig 1890.)

G = Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

W. I = Die Welt als Wille und Vorstellung; 1. Teil.

W. II = „ „ „ „ „ „ 2. „

N. = Ueber den Willen in der Natur.

E. = Die beiden Grundprobleme der Ethik: „Ueber die Freiheit des menschlichen Willens“ und „Ueber das Fundament der Moral“.

P.I = Parerga und Paralipomena; 1. Teil.

P.II = „ „ „ 2. Teil.

E. = Ueber das Sehen und die Farben.

Einleitung.

Es ist oft ausgesprochen worden, dass bei keinem Philosophen der Gegensatz zwischen Leben und Lehre ein so grosser sei wie bei Schopenhauer. In seinen Werken — ein fanatischer Prediger des Asketentums, ein begeisterter Verkündiger der Mitleidsmoral, in seinem Leben — ein allen Genüssen ergebener Mensch, ein starrer Egoist.

Widerspricht so sein Leben in vielen Beziehungen dem, was er als Philosoph gelehrt, so tragen gleichwohl alle seine Werke den Stempel der Persönlichkeit ihres Verfassers. Wie seine Lebhaftigkeit und seine Leidenschaftlichkeit sich in seinen Werken widerspiegelt, so finden wir auch in ihnen viele der Eigenschaften wieder, die geeignet sind, uns diesen zweifellos genial veranlagten Menschen abstossend zu machen. Die Schwächen seines Charakters sind zu Schwächen seiner Lehre geworden. Vor allem können wir aus seinen Schriften, seinen Briefen und den von seinen Freunden veröffentlichten Biographieen Schopenhauers einen Zug an ihm beobachten: seine masslose Sucht, andere zu schmähen und herabzusetzen. Wie er im Leben bei den geringfügigsten Anlässen sogleich mit den schwersten Insulten zur Hand war[1], so genügte ihm in seiner Wissenschaft ein noch so unbedeutendes Abweichen von seiner Meinung, um nicht nur gegen die wissenschaftlichen Fähigkeiten, sondern auch gegen den Charakter dessen, der es wagte, anderer Meinung zu sein als er, die

[1]) Vgl. sein Verhalten gegen seinen Verleger Brockhaus, als dieser mit dem Drucke seines Hauptwerkes nicht schnell genug fertig wurde. (Grisebach, Schop.'s Briefe S. 31 f.)

schwersten Angriffe zu richten. So ist z. B. Fichte für ihn nicht nur ein „Windbeutel“ [1], ein „Sophist“ [2] und „Scheinphilosoph“ [3], sondern auch ein Mensch, dem „es nicht um die Wahrheit, sondern um Aufsehen und persönliche Zwecke zu tun ist“ [4], der unter dem Vorgeben der Wahrheit nur an sein „persönliches Fortkommen“ denkt [5], der mit „unredlichen“ Mitteln arbeitet, um seine Leser zu täuschen [6]. Und wenn trotz dieser, selbst vor der persönlichen Ehre seines Gegners nicht Halt machenden Angriffe noch ein Schein von Sachlichkeit übrig geblieben wäre, so schwindet dieser vollends, so bald man sieht, dass in Wirklichkeit der Gegensatz zwischen ihm und Fichte nicht so gross ist als Schop. ihn darstellt, dass er vielmehr von Fichte gelernt und die Hauptpunkte seiner Philosophie, die Lehre vom Leibe und der Welt als der Objektität des Willens, von dem so arg geschmähten bewusst entlehnt hat [7]: Aus einem sachlichen Motive lassen sich also die masslosen Angriffe Schop.'s gegen Fichte nicht erklären, wir müssen vielmehr ihren letzten Grund in dem Schop. angeborenen Hang suchen, alles was seinem Wesen und seiner Lehre nicht ganz entsprach, völlig zu verurteilen.

Dieser Hang richtet sich aber nicht nur gegen Fichte und andere grosse Männer seiner Zeit, sondern auch gegen einen der grössten Philosophen des Altertums, gegen Aristoteles. Mit welchem Recht nun Schop. über Arist. so urteilt, wie er es tut, soll im Folgenden gezeigt werden.

---

[1] W. I. 19 [20]. (Wir geben an erster Stelle die Seitenzahl nach der am sorgfältigsten gearbeiteten Ausgabe von Grisebach, die bei Reclam erschienen ist, an; daneben setzen wir in eckige Klammern die Seitenzahlen der bei F. A. Brockhaus, Leipzig 1859, erschienenen 3. Auflage der Werke Schop.'s). S. auch E. 525 [145].

[2] P.I. 38 [22]; 168 [154].

[3] W.II, 21 [15].

[4] W.I, 557 [517].

[5] W.II, 21 [15].

[6] Ebenda.

[7] Vgl. die von Frauenstädt herausgegebenen Nachlassstücke und Kollegshefte, die Schop. als Schüler Fichtes geführt hat. Vgl. auch R. Haym, Arthur Schopenhauer, 1864, S. 80, 82 f.

Eine eingehende Prüfung der Urteile Schop.'s über Arist. scheint um so mehr geboten, als alle diejenigen, welche in letzter Zeit sich berufen fühlten, die Welt von dem vermeintlichen Vorurteil einer Hochschätzung des Arist. befreien zu müssen, auf Schop. hinwiesen als auf den, der den Anfang mit dieser „richtigen" Schätzung des Arist. gemacht habe[1]). Sollte uns nun der Nachweis gelingen, dass Schop. den Arist. in vielen Punkten nicht richtig verstanden hat, dass seine Urteile über Arist. an sehr vielen Stellen ein tieferes Eindringen in die aristotelische Philosophie vermissen lassen, so wird dadurch zugleich auch der Nachweis geführt sein, dass er nicht berechtigt ist, über Arist. so zu urteilen, wie er es tut.

Schon von vornherein werden wir uns freilich sagen müssen, dass ein Schop. einem Arist. schwerlich gerecht werden konnte. Denn ein grösserer Gegensatz wie des zwischen diesen beiden Männern lässt sich wohl kaum denken. Schop. ein Mensch, der „von der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit seines eigenen Geistes dergestalt durchdrungen ist, dass er an seinen Sätzen wie an seinem Leben hängt"[2]), ein „unerträglich eingebildeter, übellauniger, absprechender, rechthaberischer Gesell"[3]), ein Mann, dem „die wissenschaftliche Form, deren Umständlichkeit ihm überhaupt unbequem ist, für die Polemik vollends ein Luxus dünkt"[4]) und der es vorzieht, statt in sachlicher Diskussion seinen Gegner zu widerlegen, der Welt lieber seine „wahrhaft virtuose Fertigkeit des Schimpfens" zu zeigen, der mit der Schärfe seines Denkens prunkt und sich unbedenklich in das Gebiet des dunkelsten

---

[1]) Vgl. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie S. 140. Vgl. auch die kürzlich erschienene Schrift von Fritz Mauthner „Aristoteles, Ein unhistorischer Essay. Berlin 1904", der sogar Schopenhauer noch vorwirft, dass auch er Aristoteles überschätzt habe, wenn er ihn „wegen seiner tiefen Einsicht, wegen seiner Teleologie, seiner Leistung als Zoologe, so oft es ihm in den Kram passe", bewundert (S. 4). Ein näheres Eingehen auf dieses Elaborat, das auf 71 Seiten die Bedeutungslosigkeit des Arist. nachzuweisen bemüht ist, erübrigt sich wohl.

[2]) Haym, a. a. O. S. 90.

[3]) Ebenda S. 53.

[4]) Ebenda S. 98.

Aberglaubens begibt, und auf der andern Seite Aristoteles, ein Mann, der nichts Höheres kennt als die Wahrheit in der Wissenschaft, der seine Person ganz in den Hintergrund treten lässt vor dem Gegenstande, den er behandelt, der in strenger und darum auch wohl nüchterner und oft trockener Form seine Gedanken entwickelt, der sich nicht in mystischer Extase von dem festen Boden der Tatsachen abhebt, sondern emsig, auch das Unscheinbarste beachtend, aus der Fülle des Gegebenen seine Gedanken schöpft. Dass ein Schopenhauer der Persönlichkeit eines solchen Mannes nicht gerecht geworden ist, ja, nicht gerecht werden konnte, werden wir begreiflich finden.

Es kann nun aber nicht unsere Aufgabe sein, hier gegenüber den herabsetzenden Äusserungen Schop.'s von der Grösse des Arist. und seiner Bedeutung für unsere Zeit zu sprechen; das ist von berufenerer Seite in so meisterhafter Weise getan worden — wir verweisen nur auf Namen wie Trendelenburg, Zeller, Eucken — dass hierüber kaum etwas zu sagen übrig bleibt. Nur das wollen wir zeigen, dass, wer wie Schopenhauer über Aristoteles urteilt, ihn nicht verstanden hat.

Freilich dürfen wir hierbei nicht ausser acht lassen, dass Schop. für das Studium des Arist. nicht solch ausgezeichnete Hilfsmittel zur Verfügung standen als uns heute. Ein Bekker hatte noch nicht seine zuverlässige Textausgabe der aristotelischen Werke veranstaltet, ein Trendelenburg hatte noch nicht durch seine Untersuchungen einer richtigen Würdigung des Arist. Bahn gebrochen, und Zeller hatte noch nicht sein grosses Werk über die Philosophie der Griechen geschrieben. Und andere Gelehrte, wie Bonitz, Bernays, Spengel, Prantl waren noch nicht hervorgetreten. Was Schop. benutzen konnte — zum grössten Teil aber nicht richtig zu benutzen Gelegenheit genommen hat[1]) — waren Brucker's Historia critica philosophiae (1742), über dessen Arbeit Schop. sich höchst anerkennend ausspricht[2]), ferner

[1]) Belege hierfür weiter unten.

[2]) P. I, 48 [35].

Tiedemann's „Geist der speculativen Philosophie“ (1791—97), den er zwar als Verfasser einer Geschichte der Magie anführt[1]), dessen Arbeiten über die griechische Philosophie er aber nicht benutzt zu haben scheint[2]). Ebensowenig hat er die Resultate von Tennemann's „Geschichte der Philosophie“ berücksichtigt[3]), obwohl er dieses Werk öfters citiert[4]); auch die Ergebnisse von Buhle's „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“ (1796—1804) hat er nicht zu verwerten gewusst[5]).

Trotzdem zeigen einige seiner Urteile, und besonders diejenigen, die einen allgemeinen Inhalt haben, dass er ein richtiges Verständnis für gewisse Eigentümlichkeiten des aristotelischen Systems gehabt hat. Wo aber ein Urteil ein tieferes Eindringen in einzelne spezielle Punkte der Lehre des Arist. oder seines Charakters verlangt hätte, da müssen wir an Schop. in den meisten Fällen ein Abweichen von dem feststellen, was die Geschichte als wahr erwiesen hat.

I.

§ 1.

Der eben erwähnte richtige Blick Schop.'s für gewisse Eigentümlichkeiten der aristot. Philosophie zeigt sich unter

---

[2]) So befindet sich unter anderen bei Tiedemann bereits eine treffende Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Arist. und Plato (Band II, S. 214), das Schop. vollständig falsch aufgefasst hat S. weiter unten S. 20 ff.

[3]) So bringt z. B. Tennemann eine richtige Darstellung der Endlichkeit der Welt im Raume bei Arist. (Bd. III, S. 167; das Nähere hierüber s. S. 43 ff.), die Bestreitung des Sensualismus bei Arist. (Bd. III, S. 197; s. S. 48 ff.), das Nichtangeborensein der Tugenden (Bd. III, S. 103 ff.), die Lehre von der Willensfreiheit bei Arist. (Bd. III, S. 279; s. S. 57 ff.)

[4]) W. I, 93 [62] und 540 [500.]

[5]) So findet sich auch bei Buhle schon die richtige Wiedergabe der aristotelischen Lehre von der Endlichkeit der Welt im Raume (Bd. III, S. 517) u. von dem Nichtangeborensein der Tugenden (Bd. III, S. 19.) Dagegen stimmt Schop. mit Buhle überein in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Arist. und Plato, wenn auch Buhle bei weitem nicht so schroff urteilt wie Schop. (s. S. 20 ff.)

anderem bei der Charakterisierung des aristot. Stils, den er sehr treffend mit dem Kants vergleicht[1]). Denn in der Tat weist die sprachliche Ausdrucksweise beider viele Ähnlichkeiten auf; und diese Ähnlichkeit, die sich vor allem in der „Trockenheit“ ihres Stils äussert, ist keine zufällige, sie hat ihren tieferen Grund in derselben Geistesrichtung beider Denker, darin nämlich, dass sie beide bei der Behandlung einer wissenschaftlichen Frage ihre Person vollständig in den Hintergrund treten lassen; die Sache selbst steht im Vordergrunde. Wohl geht bei einer derartigen Behandlung jener Reiz und jene Poesie der Sprache verloren, wie sie z. B. den Werken Platos eigen sind. Doch dieser Mangel — wenn bei wissenschaftlichen Werken dies als ein Mangel bezeichnet werden darf — wird vollständig wett gemacht durch einen Vorzug, den diese streng sachliche Darstellungsweise vor jener voraus hat und durch welchen sie diese weit übertrifft: durch die einfache, scharfe Behandlung des Gegenstandes, die, ohne sich in dunklen Bildern zu bewegen, nur das Ziel vor Augen hat, alle Schwierigkeiten der Untersuchung klar zu beleuchten. Wo Arist. nur Lehrer für einen eng begrenzten Kreis sein will — und die meistsn seiner uns erhaltenen Werke wollen ja nichts anderes sein als Lehrbücher für seine Schüler —, da kommt es ihm nicht auf die Schönheit der Sprache, sondern auf die Kürze und Prägnanz des Ausdrucks an, auf die, wie Zeller sie nennt[2]), wissenschaftliche Sprache, die den Werken des Arist., wie wohl denen keines anderen Philosophen eigen ist.

Diese Gesichtspunkte aber übersieht Schop., wenn er an einer anderen Stelle[3]) Arist. wegen dieses Stiles scharf tadelt und von einem „radikalen Gegensatz“ zwischen Arist. und Plato auch in der Darstellungsart spricht, ohne zu erwähnen, dass dieser Stil von Arist. mit voller Absicht ge-

[1]) W. I, 548 [507].

[2]) Zeller, die Philosophie der Griechen. 3. Auflage, Leipzig 1878. II, 2. S. 13, dessen grosses Werk ich mit Dank und Bewunderung benutzt habe.

[3]) P. I, 66 [47].

wählt ist. Denn dass Arist. auch anders schreiben konnte, wenn der Zweck seiner Schriften ihm dies zu erfordern schien, das zeigen uns die Aussprüche von Cicero, Quintilian und Dionys von Halicarnass, die übereinstimmend die Anmut und Fülle seiner Sprache[1]), den „goldenen Strom seiner Rede“[2]) rühmen. Nun weisen aber fast alle uns erhaltenen Werke des Arist. von diesen Eigenschaften wenig oder gar nichts auf. Wir müssen also, um die Aussprüche Ciceros erklären zu können, annehmen, dass ihm andere, seither verlorene Schriften des Arist. bekannt waren, die in einem ganz anderen Stil abgefasst waren als die auf uns gekommenen[3]). Dem Arist. aus dem Stil seiner uns erhaltenen Schriften einen Vorwurf machen, hiesse verkennen, dass er in ihnen mit voller Absicht einen solchen Stil gewählt hat, weil er ihn dem Zwecke seiner Schriften für angemessener hielt; hiesse vergessen, dass er in einem anderen Teile seiner Schriften (den exoterischen Schriften), wie uns die oben zitierten Zeugnisse Ciceros zeigen, auch „Kunstwerke“[4]) schaffen konnte, die auch in Bezug auf Schönheit der Sprache denen Platos wohl an die Seite gestellt werden konnten[5]).

§ 2.

Zu den wenigen Verdiensten, die auch Schop. dem Arist. zuspricht, gehört es, dass Arist. den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode „angedeutet“ habe[6]). Nur angedeutet habe, denn deutlich beschrieben hat ihn, nach Schop.'s Ansicht, erst Proklos, „als welcher ganz richtig sagt: Μέθοδοι δὲ παραδίδονται· καλλίστη μὲν ἡ διὰ τῆς ἀναλύσεως ἐπ᾽ ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον· ἣν καὶ Πλάτων,

[1]) Copia et suavitas dicendi. Cic. Top. 1, 3.

[2]) Flumen orationis (sc: Aristotelis) aureum. Cic. Acad. II, 38, 119. S. Zeller, a. a. O. S. 111.

[3]) Vgl. Bernays, Dialoge des Arist. S. 1 f.

[4]) P. I, 66 [47].

[5]) Cic. de Fin. I, 5, 15: quod ista Platonis Aristotelis .... orationis ornamenta neglexerit.

[6]) W. II, 140 [133].

ὡς φασι, Λαοδαμάντι παρέδωκεν". Es lässt sich nicht der Grund auffinden, weshalb Schop. das Verdienst des Arist., das er zuerst richtig hervorhebt, hinterher wieder einschränkt dadurch, dass er sagt, erst Proklos habe den Unterschied dieser Methoden deutlich beschrieben. Denn in Wirklichkeit besagen die Stellen, an denen Arist. von der Analyse spricht, genau dasselbe wie der Satz des Proklos[1]): „Θέμενοι τέλος τι (sc: οἱ βουλεύοντες) πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι καὶ διὰ πλείονων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾷστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κἀκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν· ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα . . . . καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει". Die Analyse zerlegt also, sowohl nach dieser Definition als nach der des Proklos, das Einzelne in seine Bestandteile zu dem Zwecke, um schliesslich zur Ursache dieses Einzelnen zu gelangen. Diese Ursache ist, wie Arist. sagt, für das Entstehen des Einzeldinges das Erste, in der Reihe der Auffindungen aber das Letzte.

Hier gibt uns Arist. eine deutliche Definition des Wesens der Analyse, wonach der Begriff der Analyse zu scheiden ist von dem der Induktion. Es widerspricht den von Arist. gegebenen Erklärungen dieser Begriffe, sie beide mit einander zu identificieren, wie es Schop. tut[2]). Analyse und Induktion haben nur das eine gemeinsam, dass sie beide vom Einzelnen ausgehen. Während aber, wie oben gezeigt, die Analyse das Einzelne zerlegt, um seine Ursache zu finden, lässt die Induktion das Einzelne in seiner Ganzheit bestehen und fasst es nur zu etwas Allgemeinem zusammen[3]): „ἐπαγωγὴ [δὲ] ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος, οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστὶν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος"[4]). Ebenso darf

[1]) Eth. Nic. III, 5. 1112, b, 3. Vgl. auch Anal. pr. I, 32.
[2]) Ebenda.
[3]) Vgl. Trendelenburg, Logische Unters. II, S. 316. 3. Auflage.
[4]) Top. 105, a, 13. S. auch Anal. post. I. 81, b, 1.

auch nicht die Synthese mit der Deduktion identificiert werden[1]).

---

§ 3.

Hier sei auch kurz noch auf einige Stellen hingewiesen, an denen Schopenhauer eine treffende Charakteristik der Philosophie des Arist. oder seiner Verdienste gibt. So sagt er, dass Aristoteles eine vorwaltend empirische Richtung habe[2]), dass sein Moralsystem ein eudämonistisches sei[3]). So erkennt auch er es an, dass Arist. zwischen der wirkenden und der Endursache geschieden habe[4]) und dass er der Begründer der Logik sei[5]). Doch sind diese Tatsachen selbstverständlich und so allgemein anerkannt, dass wir eine ausführliche Besprechung derselben nicht für erforderlich halten[6]).

---

§ 4.

Auch in der Beurteilung eines sehr dunklen Begriffs in dem aristot. System hat Schop. das Richtige getroffen, in der Beurteilung des νοῦς πρακτικός. Diesen νοῦς πρακτικός des Arist. setzt er in Gegensatz zu der „praktischen Vernunft" Kants, dem „Quell und Ursprung der unleugbaren ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns, so wie auch aller Tugend, alles Edelmuts und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit", während der νοῦς πρακτικός des Arist. die „auf Technik gerichtete Vernunft sei"[7]). Hiermit kennzeichnet Schop. das Wesen des νοῦς πρακτικός vollkommen richtig, insofern als der νοῦς πρακτικός des Arist. uns nicht

---

[1]) S. hierzu Trendelenburg, a. a. O. S. 317 f.

[2]) P. I, 64 [46].

[3]) W. II, 174 [166].

[4]) W. II, 389 [378].

[5]) W. II, 88 [57].

[6]) Es mag bemerkt werden, dass wir auch sonst Urteile, die als zu selbstverständlich erschienen, nicht besonders erwähnt haben, ebenso auch nicht diejenigen, die uns all zu fern lagen (Vgl. z. B. F. 46 [31], 98 [78]).

[7]) W. I, 653 [616].

sagt, was sittlich hoch und was sittlich niedrig steht[1]). Der Unterschied zwischen dem νοῦς θεωρητικός und dem νοῦς πρακτικός besteht vielmehr darin, dass der νοῦς πρακτικός sich auf das bezieht, was zu tun in unserer Macht liegt, auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, während die theoretische Vernunft es mit dem zu tun hat, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν. Der ν. πρ., der ja ein beratschlagender sein soll[2]), richtet sich auf die Mittel zur Ausführung eines von uns schon vorher gesetzten Zweckes, der selbst aber nicht von der praktischen Vernunft abhängt. Denn das Beratschlagen, das Überlegen richtet sich auf den Zweck: „βουλευόμεθα δὲ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρός τὰ τέλη". („Wir beratschlagen nicht über Zwecke, sondern über die Mittel zum Zwecke"); θέμενοι τέλος τι πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι, nachdem man schon ein Ziel sich gesetzt, beratschlagt man, wie und durch welche Mittel man es erreichen könnte[3]). Die Art des Zieles hängt lediglich vom Willen ab, der mit der praktischen Vernunft nicht identifiziert werden darf[4]). Die praktische Vernunft, das ist auch die Ansicht Zellers[5]), ist „nur das aufs Handeln bezügliche Denken".

---

§ 5.

Im zweiten Bande seiner „Parerga und Pralipomena"[6]) wendet sich Schop. gegen eine falsche Auffassung eines der

---

[1]) Die entgegengesetzte Ansicht von Trendelenburg, Hist. Beitr. II, 373 ff, und Brandis, Handbuch der griechisch-römischen Philosophie II, 2 b. S. 1442 Anm. 279, die, der eine mehr, der andere weniger, eine Beziehung, ja sogar eine Identität des νοῦς πρακτικός mit der praktischen Vernunft Kants herstellen wollten, sind von Walter „Über eine falsche Auffassung des νοῦς πρακτικός", Jena 1873, eingehend und treffend widerlegt worden.

[2]) De anima III, 10. 433, a, 14: νοῦς δὲ (sc: κινητικόν) ὁ ἕνεκα τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός.

[3]) Eth. Nic. III, 5. 1112, b, 11 und 15.

[4]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 587_2.

[5]) Ebenda S. 587_2.

[6]) P. II, 159 [114].

wichtigsten Begriffe der aristotelischen Philosophie, des alles andere in Bewegung setzenden πρῶτον κινοῦν. Man wäre so gütig gewesen, sagt Schop., dieses πρῶτον κινοῦν dem Arist. zum Theismus auszulegen, „während er keinen Gott Schöpfer, vielmehr Ewigkeit der Welt und bloss eine erste Bewegungskraft lehrt, zu seiner Weltenleier“ [1]). Zunächst mag hier darauf hingewiesen werden, dass Schop. an dieser Stelle den Begriff des Theismus zu eng fasst, wenn er darunter nur die Lehre von einem die Welt schaffenden Gott verstehen will. Bei einer solchen Bedeutung des Wortes Theismus muss Arist. als Gegner einer theistischen Weltanschauung angesehen werden. Fassen wir aber diesen Begriff weiter, in dem Sinne, wie ihn auch Schop. an anderen Stellen diesem Begriffe gibt [2]), so muss, wenn irgend einer, Arist. als Vertreter des Theismus angeführt werden. Er ist ja der erste gewesen, der den Theismus wissenschaftlich begründet hat [3]), dem die wunderbare „Harmonie der Gestirne, die Schönheit der Länder und Meere, die imposante Grösse der Wolken, die Gewalt der Stürme, das strahlende Licht der Sonne und des Nachts der mit unzähligen Sternen bedeckte Himmel und das Licht des zu- und abnehmenden Mondes [4])“ laut das Dasein eines Gottes verkünden. Er war es aber auch, der die Lehre aufstellte, dass dieser Gott, von dem als dem

[1]) P. II, ebenda.

[2]) P. I, 68 [50].

[3]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 368.

[4]) Fr. 14 b. Cic. N. D. II, 37, 95: Si essent, qui sub terra semper habitavissent . . . deinde . . . ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria coelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent adspexissentque solem eiusque tum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent, quod is dies efficeret toto coelo luce diffusa: cum autem terras nox opacasset, tum coelum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: haec cum viderent profecto et esse Deos et haec tanta opera Deorum esse arbitrarentur.

πρῶτον κινοῦν alle Bewegung der Welt ausgeht[1]), die Welt nicht geschaffen hat, ja nicht geschaffen haben kann. Denn seiner Auffassung nach würde jede nach aussen wirkende Tätigkeit der Würde der Gottheit Abbruch tun, ihr Wesen muss vielmehr in der reinen Betrachtung bestehen[2]).

§ 6.

Eine Konsequenz dieser Lehre von dem Verhältnis der (transcendenten) Gottheit zur Welt war es, dass Arist. — und auch das hat Schop. richtig erkannt[3]) — die Welt nicht in einem bestimmten Moment ins Daseins treten lassen konnte, sondern dass er die Welt, wie die Gottheit selbst, von Ewigkeit an (und bis in alle Ewigkeit) bestehen lassen musste[4]). Und gerade diese Lehre des Arist. von der Ewigkeit der Welt hätte Schop. zeigen können, dass von einer „Kongenialität des Arist. mit der Kirchenlehre“[5]) nicht die Rede sein kann. Denn sie steht ja mit der Kirchenlehre über die Schöpfung der Welt durch Gott im schroffsten Widerspruch, und sie war es auch, um deretwillen im

[1]) Met. XII, 7. 1072, a, 26. Phys. 529, a, 14. De coelo 279, a, 32.

[2]) Eth. Nic. X, 8. 1178, b, 8 ff. 1178 b, 20: τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. De coelo II, 12. 292, a, 22: ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ'ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, ebenda 292, b, 4: τῷ δ'ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἐστὶ γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα . . . ἢ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα. Gegenüber diesen Stellen erübrigt sich wohl je de nähere Besprechung der Ansicht Bullingers, dass die Welt nach Arist. durch Gott geschaffen sei (Bullinger, des Arist. Erhabenheit über allen Dualismus, München 1878); Bullingers stärkster Beweis ist übrigens der, dass es für ihn — Bullinger — „schon immer eine ausgemachte Sache gewesen sei, dass Gott nach Arist. Schöpfer der Welt ist“ (a. a. O. S. 2).

[3]) P. II, 159 [114].

[4]) Die anderen Gründe des Arist. für die Annahme der Weltewigkeit s. Metaph. XII, 6.

[5]) P. I, 69 [50].

Mittelalter so mancher konsequente Aristoteliker von der Kirche als Ketzer verurteilt wurde[1]). Schop. aber scheint dies nicht zu wissen, und so kann man bei ihm lesen, dass eine stille Erkenntnis oder wenigstens Ahndung der Kongenialität des Arist. mit der Kirchenlehre, und der durch ihn beseitigten Gefahr, zu seiner übermässigen Verehrung im Mittelalter beigetragen hat[2]).

---

§ 7.

Die Verehrung des Arist. im Mittelalter ist vielmehr auf andere, tiefer liegende Ursachen zurückzuführen; sie ist begründet in gewissen Eigentümlichkeiten der aristot. Philosophie, und Schop. selbst macht an einer Stelle seiner „Fragmente zur Geschichte der Philosophie“ [3]) auf einen der wesentlichsten dieser Punkte aufmerksam. Dort sagt er nämlich, dass Arist. durch seinen Hang, Vorgänge der Natur aus blossen Begriffen zu verstehen und zu erklären, als Vater der Scholastik anzusehen sei. Am charakteristischsten für diese von der Scholastik übernommene Art des Arist. ist wohl die Bedeutung, welche die Begriffe δύναμις und ἐνέργεια bei Arist. und nach ihm das ganze Mittelalter hindurch gespielt haben. Arist. glaubte, das Geschehen eines Dinges genügend erklärt zu haben, wenn er sagte, dass alles das, was entsteht, der Möglichkeit nach (δυνάμει) in dem, woraus es entsteht, enthalten sein müsse[4]). So wird z. B. das Entstehen der Bildsäule aus dem Erz dadurch erklärt, dass das Erz der Möglichkeit nach bereits eine Bildsäule ist. So wäre das Entstehen eines Tisches aus dem Baumstumpf genügend erklärt, weil der Baumstumpf die Möglichkeit hat, ein Tisch zu werden. Dass diese Erklärung des Geschehens aus dem Begriff der δύναμις keine Erklärung,

[1]) Vgl. Zeller, die Lehre des Arist. von der Ewigkeit der Welt. S. 13.

[2]) P. I, 69 [50].

[3]) P. I, 67 [48].

[4]) Met. IX, 6. 1048, a, 30.

sondern nur eine Umgehung der Schwierigkeit, ein Operieren mit blossen Begriffen ist, ist Arist. entgangen. Und auch die Scholastik hat das Ungenügende dieser Erklärungsweise nicht bemerkt und hat Jahrhunderte lang mit diesem Begriffe operiert, der jedes tiefere Eindringen in die wahren letzten Gründe des Geschehens unmöglich macht.

Doch Schop. hätte noch weiter gehen können: nicht nur in dieser Art der Naturerklärung, auch noch in manch anderer Beziehung kann Arist. als Urheber der Scholastik gelten. Die Begriffe Substanz, Materie, Form, die bei Arist. eine so grosse Rolle spielen, haben in der Scholastik dieselbe Bedeutung und denselben Sinn beibehalten, die sie bei Arist. hatten. Ja, manche Stellen aus den Werken der Scholastiker, und vor allem des Thomas v. Aquin, hören sich an, als wären sie Übersetzungen aus den Schriften des Arist., so wenn wir bei ihm lesen[1]): „Corporalium materia est potentia pura," und ebenso[2]): „Sicut omne, quod est in potentia, dici potest materia, ita omne, quod habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma." „Materia per formam est ens actu, cum de se sit potentia tantum[3])". Diese Sätze, deren Zahl leicht vergrössert werden könnte[4]), enthalten ganz den Geist aristotelischer Philosophie und Begriffsbestimmung, ihr Ursprung und ihre Quelle liegt in den Schriften des Stagiriten.

Am verhängnisvollsten für die Scholastik aber war es, dass sie auch in einem dritten Punkte über Arist. hinauszugehen nicht verstanden hat: dass sie mit ihm unsere subjektive Auffassung vom Wesen der Dinge mit deren objektiver Existenz gleichgesetzt hat. Hierin ist die Scholastik ganz ein Kind aristotelischen Denkens und Fühlens. Bei Arist. zeigt sich diese Gleichsetzung der subjektiven An-

[1]) Opusc. 15. c. 7.

[2]) Opusc. 31 de princ. nat.

[3]) In librum Boëth. de Trinitate VII Metaph. lect. 2.

[4]) S. De anima, qu. un. art. 12. — In libr. sent. 2. dist. 12 art. 4. c.

schauung mit der objektiven Existenz wohl am besten in seiner Kategorienlehre. Die Kategorien nämlich sind ihm nicht blos Formen des menschlichen Denkens, sondern durch sie werden auch die objektiven Bestimmungen der Dinge ausgedrückt. So sagt er von ihnen[1]: αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. „Das Sein an sich wird in so vielen Bedeutungen bezeichnet, als es Grundformen der Aussage[2] gibt; denn in so vielfacher Bedeutung diese ausgesagt werden, so viele Bedeutungen des Seins bezeichnen sie“[3]. So nennt er die Kategorien einmal σχήματα τῆς κατηγορίας[4], ein andermal wieder κατηγορίαι τοῦ ὄντος[5]) oder auch κατηγορίαι τῆς οὐσίας[6]).

Dieselbe Richtung des aristotelischen Denkens zeigt auch die Fassung des Begriffs der στέρησις. Die στέρησις nämlich, das Beraubtsein von einer Eigenschaft, ist ihm eine reale ἕξις, ein Haben, ein positiver Zustand[7]). All dies hat die Scholastik kritiklos angenommen, ja sie ist darin noch weiter gegangen, und so können wir z. B. Fredegesius, einen Schüler Alcuins, in seiner Epistola de nihilo et tenebris allen Ernstes die objektive, reale Existenz des Nichts und der Finsternis behaupten hören, da ja „jedes Wort etwas Reales bezeichnen müsse“[8]).

---

[1]) Met. V, 7. 1017, a, 22.

[2]) S. zu dieser Übersetzung von σχήματα τῆς κατηγορίας Zeller, a. a. O. II, 2. S. 259_1.

[3]) Ähnlich auch an anderen Stellen; s. Index Arist. 378, a, 13.

[4]) Met. V, 7. 1017, a, 25. V, 28. 1024, b, 13. Phys. V, 4. 227, b, 5.

[5]) Phys. III, 1. 200, b, 28. Met. XI, 9. 1065, b, 8. De gen. et corr. I, 3. 317, b, 6.

[6]) Phys. III, 1. 242, b, 5.

[7]) Met. V, 12. 1019, b, 7.

[8]) Epistola de nihilo et tenebris. Gedruckt bei Steph. Baluzii Miscell. ed. Dom. Mansi. Lucae 1761 fol. II, p. 86 b f: Omne nomen finitum aliquid significat, ut homo . . . . . igitur „nihil“ ad id quod significat refertur . . . . . Omnis significatio eius significatio est, quod est, id est rei extentis . . . . Und ebenso . . . . . igitur in eo quod dictum est „tenebrae erant super faciem abyssi“ res constituta est.

II.

§ 8.

Wenden wir uns nun zu den Urteilen, in denen Schop. uns geschichtliche Tatsachen verkannt oder gar entstellt wiedergegeben zu haben scheint. Schon bei der Beurteilung der persönlichen Verhältnisse des Arist. erlaubt sich Schop. die gröblichsten Entstellungen. Bei seiner Ansicht über Arist. musste er natürlich eine Freundschaft zwischen ihm und dem „göttlichen“ [1]) Plato für ausgeschlossen halten; und deshalb kommen ihm die Berichte Aelians sehr gelegen, auf Grund deren er ausführt [2]), dass „es uns nicht so sehr wundern darf, wenn, wie einige Berichte besonders im Aelian (var. hist. III, 19. IV, 9 etc.) angeben, zwischen dem Plato und dem Arist. sich bedeutende persönliche Disharmonie gezeigt hat, auch wohl Plato hin und wieder etwas geringschätzend vom Arist. geredet haben mag . . “. Den Wert dieser Berichte Aelians, auf die sich Schop. beruft, kennzeichnet wohl Zeller am treffendsten, wenn er sie „Zeugnisse eines Anekdotenkrämers“ nennt, der „auch handgreifliche Unwahrheiten weiter zu geben gewohnt ist.“ Aber auch abgesehen davon, dass die Berichte Aelians durchaus keine historische Glaubwürdigkeit verdienen, sind die wenigen erhaltenen Äusserungen Platos über seinen Lehrer ganz dazu geeignet, uns eine andere Vorstellung von dem Verhältnis, das zwischen diesen beiden Männern herrschte, zu geben, als Schop. es uns gern glauben lassen möchte [3]). Schon eine Stelle aus Philoponus de aetern. mundi (VI, 27) lässt uns dies Verhältnis in einem ganz anderen Lichte erscheinen: „Ἀριστοτέλης ὑπὸ Πλάτωνος τοσοῦτον τῆς ἀγχινοίας ἠγάσθη, ὡς νοῦς τῆς διατριβῆς ὑπ' αὐτοῦ προσαγορεύεσθαι.“ Eine ähnliche Achtung und Hochschätzung seines Schülers verrät sich auch in Platos Charakterisierung

quam ab esse nulla negatio separat aut dividit. — S. auch F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, bearbeitet von Hermann Cohen, Leipzig 1902 (7. Auflage) I, S. 158 ff.

[1]) P. I, 66 [48].

[2]) Zeller, a. a. O. S. 13.

[3]) Vgl. zum Folg. Zeller, a. a. O. S. 14 ff.

des Arist. im Vergleich zum Xenokrates: „ἐγὼ οἷον ἵππον οἷον ὄνον ἀλείφω“ [1]). Mit einem feurigen Ross aber würde Plato den Arist. schwerlich verglichen haben, wenn er eine „geringschätzende“ [2]) Meinung von ihm gehabt hätte: dasselbe geht auch daraus hervor, dass er von Arist. zum Unterschiede von Xenokrates, der der „Geissel“ bedürfe, sagt, er bedürfe des „Zügels“ [3]). Hierher gehört auch, dass Plato das Haus des Arist. wegen seines Wissensdurstes οἶκος ἀναγνώστου „das Haus des Lesers“ [4]) genannt hat.

Diesen Aussprüchen Platos über seinen grossen Schüler entspricht auch die Anhänglichkeit und Liebe, die wir aus dem ganzen Verhalten des Arist. seinem Lehrer gegenüber erkennen. Dieses macht es uns vollends unmöglich, eine „bedeutende persönliche Disharmonie“ [5]) in dem Verhältnis zwischen Arist. und Plato herauszufinden. Wie liesse es sich sonst erklären, dass Arist. 20 Jahre lang der Schüler Platos gewesen ist [6]), dass er, so lange Plato lebte, auch in Athen geblieben ist und dass er erst nach dessen Tode, und zwar unmittelbar nach dessen Tode, Athen verlassen hat, „weil jetzt erst der Grund aufhörte, welcher ihn bis dahin in Athen festgehalten hatte, weil seine Verbindung mit Plato jetzt erst getrennt wurde“ [7]).

Ebensowenig ist es angängig, aus dem wissenschaftlichen Gegensatz zwischen Arist. und seinem Lehrer auf ein getrübtes Verhältnis zwischen beiden schliessen zu wollen und von einer „Anfeindung“ [8]) Platos durch Arist. zu reden, wie Schop. es tut. Denn wenn nichts anderes, so ist die Ein-

---

[1]) Diog. L. IV, 6.
[2]) P. I, 66 [48]
[3]) Diog. L. IV, 6
[4]) Ammon. V. Arist. S. 44.
[5]) P. I, 66 [48].
[6]) Apollodor b. Diog. 9: παραλαβὼν δὲ Πλάτωνα καὶ διατρίψας παρ᾽ αὐτῷ εἴκοσιν ἔτη: ebenso bei Dionysius: συσταθεὶς Πλάτωνι χρόνον εἰκοσαετῆ διέτριψε τὸν αὐτῷ.
[7]) Zeller, a. a. O. S. 15.
[8]) P. I, 64 [46].

leitung zur Kritik der platonischen Ideenlehre[1]) dazu geeignet uns eine Vorstellung zu geben von der Freundschaft und Liebe, mit der Arist. an seinem Lehrer hing. Die Besprechung dieser Lehre, so sagt Arist. an dieser Stelle, habe für ihn etwas Unangenehmes, weil er dabei gegen Freunde (φίλοι ἄνδρες) polemisieren müsse, und gleichsam als wenn er fürchte, man könnte ihm die Polemik gegen seinen Lehrer falsch auslegen, fügt er einige Zeilen weiter hinzu[2]); ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν, „wenn wir mit beiden, mit dem Menschen sowohl als mit der Wahrheit, befreundet sind, so müssen wir doch der Wahrheit den Vorzug geben." Nach solchen Worten darf wohl nicht, wie Schop. es tut, von einer „Anfeindung" Platos durch Arist. gesprochen werden[3]).

---

§ 9.

Mussten wir so in der Auffassung des persönlichen Verhältnisses zwischen Plato und Arist. bei Schop. eine arge Verkennung nachweisen, so ist seine Beurteilung des wissenschaftlichen Verhältnisses des einen zum andern nicht minder anfechtbar. Er sagt[4]), dass der „radikale Gegensatz" des Arist. Plato ist. Mit diesen Worten zeigt Schop., dass ihm ein wesentliches Moment der aristotelischen Schreibart entgangen ist: aus den zahlreichen und mitunter sogar recht scharfen Polemiken gegen Plato will er den Schluss ziehen, dass zwischen beiden „auch in diesem Punkte" ein scharfer Gegensatz herrsche. Auf das Verfehlte eines solchen Schlusses ist schon von vielen anerkannten Arist.-Forschern hingewiesen

[1]) Eth. Nic. I, 4. 1096, a. 2 ff.

[2]) Ebd. 1096, a. 15 f.

[3]) Schop. scheint auch übersehen zu haben, dass Plato mit beinahe denselben Worten, die Arist. zur Rechtfertigung seiner Polemik gegen Plato gebraucht, seine Polemik gegen Homer beginnt, dass eben beiden die Liebe zur Wahrheit höher steht als die Liebe und Freundschaft zum Menschen (Rep. X, 595. B: φιλία γέ τίς με καὶ αἰδὼς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου ἀποκωλύει λέγειν . . . . ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1. S. 801$_3$.

[4]) P. I, 66 [47].

worden[1]). Es ist eben die Art des Arist., wie der Alten überhaupt, die Punkte, in denen er mit seinen Vorgängern und also auch mit Plato übereinstimmt, nicht ausdrücklich anzuführen. Man nahm an, dass der Leser auch ohne besonderen Hinweis merken werde, welche Ansichten den Vorgängern entnommen seien. Infolgedessen verschwinden auch bei Arist. die Stellen, in denen er seine Uebereinstimmung mit Plato ausdrücklich hervorhebt[2]), gegenüber denen, an welchen er ihn bekämpft.

Hierzu kommt noch, dass Arist. mehr als mit jeder anderen sich mit der platonischen Philosophie auseinandersetzen musste, die ja damals die herrschende und am meisten bekannte war; und die Natur einer derartigen Auseinandersetzung bringt es von selbst mit sich, dass das mit der alten Lehre Übereinstimmende, selbst wenn es Hauptmomente betrifft, stillschweigend übergangen oder nur ganz flüchtig erwähnt wurde, während dagegen das, worin sich die neue Lehre von der alten unterscheidet, auch wenn es nur nebensächliche Puncte betrifft, ausdrücklich hervorgehoben und wiederholt genau behandelt wurde. So ist es wohl erklärlich, wenn Schop. von einem „radikalen Gegensatz" zwischen Plato und Arist. spricht. Richtig ist diese Ansicht aber nicht. Denn in Wirklichkeit ist der Gegensatz zwischen beiden nicht so gross, wie Schop. meint. Trotz aller Verschiedenheit im einzelnen ist die aristotelische Philosophie doch nichts anderes als eine Ausbildung und Umänderung der platonischen, nicht ihr Gegensatz[3]).

§ 10.

Durch diese Ausführungen wird auch ein weiterer Ausspruch Schop.'s über das Verhältnis des Arist. zur Philoso-

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 161. Strümpell, Gesch. d. theoretischen Philosophie. Leipzig 1854. S. 177 f. Eucken, Methode der aristotelischen Forschung S. 7 f.

[2]) z. B. Eth. Nic. I, 2. 1095. a. 32.

[3]) Vgl. Zeller, a. a. O. II. 2. S. 161 f. Strümpel, a. a. O. S. 177. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1854. S. 245 f.

phie Platos eingeschränkt werden müssen: „Den Plato feindet er (sc: Arist.) am meisten gerade hier an, wo dieser ganz an seinem Platze ist. Die „Ideen“ desselben kommen ihm, wie etwas, das er nicht verdauen kann, immer wieder in den Mund: er ist entschlossen, sie nicht gelten zu lassen“ [1]). Wohl muss zugegeben werden [2]), dass die Polemik des Arist. gegen Platos Ideenlehre zum teil darauf zurückgeführt werden muss, dass er den Plato in einigen wesentlichen Punkten missverstanden hat [3]): aber ebenso muss zugegeben werden, dass er die Fehler und Unklarheiten jener Lehre erkannt und nachgewiesen hat, dass er nachdrücklich und erfolgreich auf das Unhaltbare hingewiesen hat, das ihr in der Form, die Plato ihr gegeben, anhaftet [4]). Nicht deshalb also, weil er sie nicht „verdauen“ kann, kommt er immer und immer wieder auf die Ideenlehre Platos zurück, sondern weil für seinen klaren, nüchternen Verstand das Mystische der Ideenlehre zu viel Unklarheiten in sich barg [5]).

Um so merkwürdiger ist es aber, dass Schop. gerade in dem Punkte, in dem Arist. anerkanntermassen Plato missverstanden hat, ihn als Beweis für die Richtigkeit einer Ansicht, die er gern wahr haben möchte, anführt. Schop. nämlich der sich so gern auf die Identität seiner „Ideen“ mit denen Platos beruft, kann es mit seiner Auffassung vom Wesen der Ideen nicht in Einklang bringen, dass es Ideen von Artefakten geben soll [6]), und daher benutzt er denn den Arist. als Gewährsmann dafür, dass es auch nach Platos Ansicht von Artefakten keine Ideen gebe, wobei er sich auf Metaph. I, 9. 991, b, 6 und XII, 3. 1070, a, 18 beruft. Schop. er-

---

[1]) P. I, 64 [46].

[2]) Vgl. Zeller, Platonische Studien, Tübingen 1859. S. 257 ff.

[3]) Diese Missverständnisse mit Mannheimer, „Die Ideenlehre bei den Sokratikern, Xenokrates und Aristoteles“, durch die Annahme beseitigen zu wollen, dass Arist. „gar nicht Platos Ideenlehre kritisiert, sondern die seiner Zeit“, scheint uns nicht angängig zu sein.

[4]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 302 f.

[5]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1. S. 703.

[6]) W. II, 429 [416].

wähnt mit keinem Worte, dass diese Stellen im Arist. den unzweideutigen Aussprüchen Platos widersprechen, nach denen es schlechterdings nichts gebe, von dem man nicht eine Idee annehmen müsse; so gebe es eine Idee des Bettes, des Tisches, des Schmutzes u. s. w.[1]) Diesen mit einander nicht in Einklang zu bringenden Stellen gegenüber sieht sich Zeller[2]) zu der Annahme genötigt, dass Arist. hier Plato missverstanden habe[3]). Schop. aber sieht kritiklos beide Stellen als vollgiltige Beweise für seine Ansicht an. (Aus 1070, a, 18 lässt sich ausserdem für die Ansicht Platos schon deshalb nichts folgern, weil Alexander an dieser Stelle statt ὁ Πλάτων ἔψῃ die sicherlich bessere Lesart hat[4]): ἔφασαν ὁ τιθέμενοι τὰ εἴδη, sodass Arist. hier überhaupt nicht von einer Ansicht Platos reden würde).

---

§ 11.

Arist. Verhältnis zu Plato — das zeigte uns unsere bisherige Auseinandersetzung — hat Schop. zu einseitig beurteilt, als dass diese Beurteilung einen Anspruch auf historische Giltigkeit machen könnte. Ähnlich voreingenommen ist sein Urteil über des Arist. Verhältnis zu seinen sonstigen Vorgängern. Er wirft nämlich dem Arist. vor[5]), dass er viele Ansichten seiner Vorgänger, die die heutige Naturwissenschaft als richtig erkannt hat, mit Unrecht scharf kritisiert und diesen Ansichten seine ganz absurden Vor-

[1]) Parm. 130, B. ff; Rep. X, 596 A, 597 C ff. Vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie, II, S. 302 ff.

[2]) Zeller, Platonische Studien, S. 261.

[3]) Der Versuch von Brandis (Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, Berlin 1835—66, Bd. II. 2. S. 619, Arist. von diesem Vorwurfe zu befreien durch die Annahme, dass Arist. an diesen Stellen „nur das der Willkür des Künstlers Eigentümliche, nicht den gewissermassen objektiven, über der Willkür des Künstlers hinaus liegenden Gehalt der Kunstwerke als von den Ideen ausgeschlossen habe bezeichnen wollen", klingt zu gezwungen, als dass wir uns von ihrer Richtigkeit überzeugen könnten.

[4]) Vgl. Freudenthal, Abh. d. Berl. Akad. 1884. Abt. I, S. 1—134.

[5]) P. I, 68 [49 f.]

stellungen entgegengestellt habe. So habe er fälschlich die Annahme einer Tangentialkraft, die sich schon bei Empedocles finde, bestritten; so habe er das ganz richtige Weltsystem der Pythagoreer[1]) verdrängt und das Ptolemäische Weltsystem heraufbeschworen, so dass durch ihn „die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit von höchster Wichtigkeit wieder auf 2000 Jahre verlustig ward“[2]). Es lässt sich nun allerdings nicht leugnen, dass so manche Ansicht des Arist. über die Natur unserer heutigen Denkweise viel ferner steht als die seiner Vorgänger[3]), dass in der Tat manche von ihm verworfene Lehren seiner Vorgänger sich hinterher als richtig herausgestellt haben, aber einen solchen Vorwurf wie Schop. ihm deswegen macht, wenn er ihn in diesem Zusammenhange einen „seichten Schwätzer“ nennt[4]) werden wir als ungebührlich zurückweisen, wenn wir bedenken[5]), dass diese Annahme der früheren Philosophen keine wissenschaftsich begründeten, aus der Erfahrung genommenen Lehren, sondern zweifelhafte Hypothesen waren, oft nur deshalb aufgestellt, weil man sie zur Begründung einer metaphysischen Ansicht brauchte, weil sie zur Ausfüllung einer Lücke eines Lehrgebäudes gefordert waren[6]). Und dass Arist gegen eine solche Naturerklärung sich mit aller Entschiedenheit wendete, ist ein Verdienst. Das beste

[1]) Wenn Schop. meint, dass das Weltsystem der Pythagoreer „ganz richtig“ war, so ist auch das ein Irrtum, enstanden sicherlich aus dem Wunsche, die „Sünde“ des Arist. noch grösser erscheinen zu lassen. Denn das System dsr Pythagoreer ist ebenso wie das des Arist. und Hipparch geocentrisch, da ja ihnen zufolge die Sphäre, in welcher die Erde liegt, unmittelbar um das Centralfeuer gelegen ist und daher gleichsam das Centrum der Welt bildet. (S. Prantl, Anmerkung zu De coele 283, a, 23).

[2]) W. II. 345 [334].

[3]) Ausser der von ihm bestrittenen Ansicht der Pythagoreer, dass die Erde ein sich bewegender Stern sei, bekämpft er unter anderem auch die Annahme des Anaxagoras und Demokrit, dass die Milchstrasse sich aus Sternen zusammensetze (345, a, 25.)

[4]) P. I, 68 [49.]

[5]) Vgl. auch Eucken, a. a. O. S. 15.

[6]) Met. 986, a, 7: προσεγλίχοντο.

Beispiel, wie naturwissenschaftliche Hypothesen vor Arist. begründet wurden und wie sehr er im Rechte war, wenn er sie eifrig bekämpfte, gibt uns wohl seine Kritik der pythagoreischen Annahme einer Gegenrede[1]): „Was sie (sc. die Pythagoreer) in den Zahlen und Harmonien als übereinstimmend aufweisen konnten mit den Zuständen und Teilen des Himmels und mit der ganzen Weltordnung, das brachten sie zusammen und passten es an. Und wenn irgendwo eine Lücke blieb, so erbettelten sie sich noch etwas, um in ihre ganze Untersuchung Übereinstimmung zu bringen. Ich meine z. B., da ihnen die Zehnzahl etwas vollkommenes ist und das ganze Wesen der Zahlen umfasst, so behaupten sie auch, der bewegten Himmelskörper seien zehn; nun sind aber nur neun wirklich sichtbar; darum erdichten sie als zehnten die Gegenerde." Ähnlich geisselt er diese Art der Naturforschung an einer anderen Stelle[2]): Sie (sc. die Pythagoreer) konstruieren eine andere unserer Erde hier entgegengesetzte Erde, die sie „Gegenerde" nennen; die Gründe und Ursachen für die Aufstellung dieser Gegenerde aber suchen sie nicht in den tatsächlichen Erscheinungen, sondern in Rücksicht auf gewisse Lehren und Meinungen ziehen sie die Erscheinungen gewaltsam gleichsam an den Haaren herbei und versuchen dann, in das Weltall eine Ordnung zu bringen." So können wir nur mit Eucken[3]) sagen, dass Arist. für seine Kritik überall gute Gründe hat, auch wo sie sich gegen Ansichten richtet, die sich späterhin als richtig erwiesen haben, und dass seine Anschauungen dem damaligen Stande der Wissenschaft genau entsprechen. Wenn also einige seiner Lehren und Hypothesen als verfehlt bezeichnet werden müssen, so muss der Grund hierfür nicht in seiner Persönlichkeit, sondern in der Höhe des Wissens seiner Zeit gesucht werden. Dies

---

[1]) Met. 986, a, 3 ff. Die folgende Übersetzung nach Bonitz.

[2]) De caelo 293, a, 23 ff.: [ἔτι] δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν.

[3]) **Eucken, a. a. O. S. 150.**

alles aber lässt Schop. unberücksichtigt; und nicht genug damit, übersieht er auch, dass Arist. auf streng wissenschaftlicher Grundlage manche neue Tatsache über Gestalt und Grösse der Erde festgestellt hat, die der Wahrheit sehr nahe kommt oder sie sogar vollständig erreicht. So erkennt er richtig aus den Segmenten des Mondes bei Mondfinsternissen[1]), aus der bei nur geringer Ortsveränderung gegen Süden oder Norden schon wahrnehmbaren Verschiedenheit der Sterne[2]), aus der Tatsache, dass frei fallende Körper nicht parallel, sondern unter gleichen Winkeln gegen die Erde sich bewegen[3]), dass die Erde eine Kugel sein müsse; ebenso hat er gefunden, dass die Erde im Vergleich zu der Grösse der übrigen Gestirne unvergleichlich klein sei[4]).

§ 12.

Abgesehen von diesen, spezielle Fälle betreffenden Urteilen, erhebt Schop. an einer anderen Stelle seiner „Fragmente zur Geschichte der Philosophie" auch eine Reihe von Vorwürfen ganz allgemeiner Natur gegen die Methode der aristot. Forschung[5]): Arist. jage überall die Probleme auf, ohne sie jedoch gründlich zu lösen, oder auch nur gründlich zu diskutieren; er könne nichts festhalten, sondern springe von dem, was er vorhabe, zu etwas anderem, das ihm eben einfalle, über, wie ein Kind ein Spielzeug fallen lasse, um ein anderes, dessen es eben ansichtig werde, zu ergreifen; er handle die Dinge ab, ohne sie vorher durchdacht und sich ein deutliches Schema entworfen zu haben; hundert

[1]) De coelo II, 14. 297, b, 27: „bei den Finsternissen hat der Mond die abgrenzende Linie immer gewölbt."

[2]) De coelo II. 14. 297, b, 30.

[3]) De coelo 297, b, 18.

[4]) De coelo II, 14 Ende. De an. III, 3. 428, b, 3. Meteor. I, 8. 345, b, 2. — Dass unter ἄλλα ἄστρα nicht auch der Mond gemeint sein kann, geht aus der Mitteilung bei Stobäus (Ecl. ph. I, p. 554) hervor, dass Arist. den Mond für kleiner als die Erde gehalten habe."

[5]) P. 1, 65 [47].

Mal komme er auf dasselbe zu reden, weil ihm Fremdartiges dazwischen gelaufen wäre; daher fange er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet habe, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an, mit λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως u. s. w. . . . All diese Vorwürfe verwandeln sich in ihr Gegenteil, wenn wir unbefangen auf die tatsächliche Methode des Arist. eingehen, wie sie uns ein Blick in das eine oder andere seiner Werke zeigt. Die Prinzipien dieser Methode sind von Eucken in so trefflicher Weise dargelegt worden[1]), dass es wohl genügen wird, an eine diesbezügliche Stelle aus Euckens Schrift zu erinnern[2]), die alle diese Behauptungen Schop.'s zu entkräften geeignet ist: Bei der Behandlung schwieriger und verwickelter Probleme ist Arist. zunächst bemüht, die in der Sache liegenden Schwierigkeiten offen darzulegen und darnach die Aufgaben, welche die Untersuchung zu lösen hat, klar hinzustellen. Es soll ja nicht zu früh mit der Untersuchung abgeschlossen werden, und deshalb erhebt er mit bewunderungswürdiger Unparteilichkeit immer neue Einwände, deshalb beginnt er seine Untersuchung immer von einem neuen Gesichtspunkte aus. Das ist der Sinn seines so häufig vorkommenden λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως, und nicht ist es, wie Schop. meint[3]), ein Zeichen dafür, dass er nicht „bei einer Sache bleiben kann", dass er „vom Hundertsten ins Tausendste geht". Und hätte Schop. sich die Mühe gegeben, seine Ansichten über Arist. an den Schriften des Arist. zu prüfen, dann würde er gefunden haben, dass Arist. selbst eindringlich vor eben diesem Fehler warnt[4]): „θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα· τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶ τῶν προκειμένων". („Der Staatsmann muss auch über die Seele Untersuchungen anstellen; aber er muss dieselbe in

[1]) Eucken, die Methode der arist. Forschung.
[2]) Eucken, a. a. O. S. 36 f.
[3]) P. I, 65 [47].
[4]) Eth. Nic. 1102, a, 23.

Beziehung auf seinen Zweck anstellen und sie nicht weiter treiben, als dieser fordert. Zu weit getriebene und zu subtile Spekulationen würden ihn von seinem eigentlichen Geschäft entfernen“ [1]).

Er hat diese wichtige Regel aber nicht bloss ausgesprochen, sondern auch befolgt. Denn oft bricht er die Erörterung eines wichtigen Gegenstandes ab, weil sie zur gerade vorliegenden Untersuchung zu wenig Beziehung hat, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ παρόν [2]), weil er nicht streng zu ihr gehört, οὐ γάρ οἰκεία τῆς παρούσης σκέψεως [3]). Was Schop. als Beweis für das Planlose der arist. Untersuchungen ansieht, dass er „hundert Mal auf dasselbe zu sprechen kommt“, darin werden wir mit Eucken ein Zeichen seiner Gründlichkeit sehen, die sich nicht eher zufrieden gibt, als bis der Gegenstand der Untersuchung von allen Seiten beleuchtet, bis alles, auch das Unscheinbarste, zur Untersuchung herangezogen ist. Denn „wer irgend ein Gebiet des Wissens wissenschaftlich behandeln will und nicht bloss auf den praktischen Wert der Untersuchung hinblickt, der darf nichts übersehen oder bei Seite liegen lassen, sondern er muss die Wahrheit über ein jedes Ding klar legen“ [4]).

Ebenso unhaltbar ist es, wenn Schop. sagt, Arist. handle die Dinge ab, ohne sie vorher durchdacht und sich ein deutliches Schema entworfen zu haben [5])“. Jede der so zahlreichen Untersuchungen des Arist., seien sie nun aus dem Gebiete der Physik oder der Metaphysik oder der Politik [6]), überzeugt uns vom Gegenteil. Arist. verliert nie sein Ziel aus den Augen; jede scheinbare Abweichung von demselben ist wohl begründet. Oft zieht er zwar aus den entlegensten

[1]) Übersetzung nach Garve.

[2]) Eth. Nic. 1102, a, 31.

[3]) Eth. Nic. 1155, b, 8.

[4]) Pol. III, 8. 1279, b, 12. Eth. Nic. 1098, b, 9 ff. De part. anim. 645, a, 15.

[5]) P. I, 65 [47].

[6]) Unter dem Namen „Politik“ versteht Arist. die Staatslehre und die Ethik. Eth. Nic. I, 13 Anf.

Gebieten Fälle heran, aber immer sind dann diese Fälle geeignet, das vorliegende Thema zu erörtern. Ausgehend von gewissen Prinzipien, die unzweifelhaft fest stehen[1]), schreitet die Untersuchung lückenlos und stetig fort, sie „scheint sich organisch vor unseren Augen zu entwickeln"[2]). Und wenn das Ziel erreicht ist, dann geht er den durchlaufenen Weg noch einmal durch, um zu sehen ob nun auch wirklich alle Fragen gelöst sind, ob das Problem, soweit es für die gerade vorliegende Frage in Betracht kommt, zu Ende geführt ist; und wenn diese Klarheit an der einen oder der anderen Stelle zu fehlen scheint, da muss der Grund hiervon in dem arg korrumpierten Zustande der arist. Schriften gesucht werden, nicht aber in dem Mangel des Arist., die Probleme klar und scharf zu behandeln.

§ 13.

Auch über die Aufnahme, die dem Stagiriten von seinen Zeitgenossen zu teil wurde, scheint sich Schop. in einer merkwürdigen Unklarheit befunden zu haben, wenn er, um sich selbst über sein langes Unbeachtetsein zu trösten, behauptet, dass der eigentliche Ruhm des Arist. „allem Anscheine nach erst 200 Jahre nach seinem Tode begonnen habe[3])". Schop.'s Annahme, dass Arist. gerade 200 Jahre nach seinem Tode berühmt geworden sei, scheint die Vermutung zu berechtigen, dass er die Bemerkung Strabos, die dieser an seinen Bericht über das Schicksal der aristot. Schriften knüpft[4]), als bare Münze nimmt. Strabo folgert nämlich aus der Tatsache, dass die Schriften des Arist. (und Theophrast) 200 Jahre im Besitze des Neleus und seiner Erben waren, dass während dieser ganzen Zeit die Lehre des Arist. völlig unbekannt gewesen sei. Diese Notiz scheint Schop. zu seiner eben erwähnten Annahme Anlass gegeben

[1]) Phys. 185, a, 1; 253, b, 2.
[2]) Eucken, a. a. O. S. 37.
[3]) P. I, 185 [148].
[4]) Strabo XIII, 1, 54.

zu haben. Wie haltlos aber diese Bemerkung Strabos ist, geht daraus hervor, dass, wie Zeller nachgewiesen hat[1]), gerade während dieser 200 Jahre die Schriften des Arist. Gegenstand zahlreicher und eingehender Erörterungen gewesen sind. Aber auch direkt lässt sich nachweisen, dass Arist., entgegen der Meinung Schop.'s, schon zu seinen Lebzeiten weit berühmt und geehrt war. Wie hätten sich sonst die Einwohner von Stagira von ihm ihre Gesetze geben lassen, wie wäre es sonst zu verstehen, dass sie ihren Landsmann durch jährliche Festspiele, ja sogar durch die Bezeichnung eines ihm geweihten Monats geehrt hätten[2])! Und auch die Tatsache wäre bei Schop.'s Annahme ganz unverständlich, dass Philipp von Macedonien Arist. als Erzieher und Lehrer für seinen Sohn an seinen Hof berief[3]). Wenn Schop. trotz allem die Behauptung aufstellt, Arist. sei erst 200 Jahre nach seinem Tode berühmt geworden, so lässt sich das nur aus seiner geringen Kenntnis der Tatsachen und vielleicht auch aus dem oben angegebenen Grunde erklären: er suchte nach einem seinem Schicksal analogen Beispiel, um sich darüber zu trösten, dass die Welt ihn so lange nicht beachtete.

III.

§ 14.

Bevor wir uns mit den die spezielle Lehre des Arist. betreffenden Urteilen Schop.'s beschäftigen, möge seine Stellung zur Frage der Echtheit oder Unechtheit der arist. Schriften kurz berührt werden. Zunächst muss es uns auffallen, dass Schop. an keiner Stelle etwas davon erwähnt, dass die auf uns gekommenen Werke des Arist. nur einen geringen Teil dessen bilden, was er der Welt hinterlassen hat. Aber auch das scheint er nicht zu wissen, dass selbst

[1]) Zeller, a. a. O. II, 2. S. 142.

[2]) Plut. adv. Col. c. 32 p. 1126, d. Diog. L. 4. Ammon. p. 47. vet. transl. 56.

[3]) Gell. Noct. Att. IX, 3.

von diesem geringen Teile vieles nicht von ihm selbst herrührt, sondern als unecht bezeichnet werden muss. Denn wie oft er auch Arist. citiert, nie nimmt er darauf Rücksicht, ob die citierte Stelle aus einer echten oder unechten Schrift herrühre. Schriften, die allgemein als unechte erkannt sind, bezeichnet er als aristotelische und nimmt ihren Inhalt kritiklos an. So wird die Schrift De Melisso[1]) von ihm unbedenklich dem Arist. zugeschrieben, während doch Arist. unmöglich ihr Verfasser sein kann[2]), schon deshalb nicht, weil in ihr dem Empedocles, Anaxagoras und anderen Lehren zugesprochen werden, die sich mit dem, was Arist. sonst über diese Philosophen lehrt, durchaus nicht vereinen lassen[3]). Ebenso stützt er sich, um zu beweisen, dass die Tugenden nach Arist. angeborene Eigenschaften seien, auf eine Stelle aus der Abhandlung de virtutibus et vitiis[4]), die Arbeit eines „halb akademischen, halb peripatetischen Eklektikers, schwerlich älter, als das erste vorchristliche Jahrhundert[5])". So sieht er auch die Eth. Eud. und Magna als eigene Werke des Arist. an[6]). Diese Ansichten bauen sich nun nicht etwa auf einer eingehenden Erörterung der Gegengründe auf, sondern „einfach auf Unkritik und guten Glauben[7])".

§ 15.

Mit dieser „Unkritik" im allgemeinen, geht eine gleiche in einzelnen Punkten der arist. Philosophie Hand in Hand.

[1]) Schop. nennt sie ungenau (P. I, 89 [69]) de Xenophane; vgl. hierzu Zeller, a. a. O. I, S. 500ff.

[2]) Mullach will sie zwar dem Arist. zusprechen; seine Ansicht, die er damit begründet, dass dem Arist. Widersprüche in der Wiedergabe fremder Ansichten wohl zuzutrauen sind, ist bereits von Zeller treffend widerlegt worden. S. Zeller, a. a. O. I, S. 517f.

[3]) Ueber den Irrtum den Schop. begeht, wenn er aus der Schrift de Melisso die Lehre Zenos entnimmt s. Zeller, a. a. O. I, S. 500 ff.

[4]) E. 632 [250].

[5]) Zeller, a. a. O. II, 2. S. 103.

[6]) Näheres hierüber sowie auch die erforderlichen Belegstellen weiter unten S. 54.

[7]) Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie Bd 9. S. 469.

Gleich in seiner Dissertation, der Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", findet er Gelegenheit, sich eingehend mit Arist. zu befassen; er will hier nachweisen, dass Arist. in der „so höchst wichtigen Unterscheidung zwischen Erkenntnisgrund und Ursache zwar gewissermassen einen Begriff von der Sache verrate, so fern er in den Anal. post. I, 13 ausführlich dartut, dass das Wissen und Beweisen dass etwas sei, sich sehr unterscheide von dem Wissen und Beweisen warum es sei; was er nun als letzteres darstellt, ist die Erkenntnis der Ursache, was als Erstes, der Erkenntnisgrund. Aber zu einem ganz deutlichen Bewusstsein des Unterschiedes bringt er es doch nicht, sonst er ihn auch in den übrigen Schriften festgehalten und beobachtet haben würde" etc.[1]) Schop. gibt also das eine zu, dass Arist. in Anal. post. I, 13 (78, a, 30) einen Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Ursache macht. Nur das bestreitet er, dass ihm dieser Unterschied ganz klar zum Bewusstsein gekommen sei, was daraus hervorgehe, dass er durchgängig das Wort αἴτιον für jeden Grund gebraucht, welcher Art er auch sei, wie er z. B. den Erkenntnisgrund oder die Prämisse eines Schlusses mit αἰτία bezeichne[2]). Dass nun Arist. in der Tat den Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Ursache wohl gekannt habe, geht, trotz der entgegengesetzten Ansicht Görings[3]), aus der von Schop. citierten Stelle deutlich hervor. Denn er setzt hier auseinander, dass mitunter ein Schluss uns nur zeigt, dass etwas sei, wie z. B. der Schluss:

Alles, was nahe ist, funkelt nicht;
Die Planeten funkeln nicht,
Also sind die Planeten nahe.

[1]) G., § 6.

[2]) G., 21 [8].

[3]) Göring, „Ueber den Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie", bestreitet, dass Arist. zwischen Erkenntnisgrund und Ursache unterschieden habe, gibt aber merkwürdigerweise trotzdem zu, dass er einen Unterschied mache zwischen einer Erkenntnis des Dass und des Warum.

Dieser Schluss zeigt uns, dass die Planeten nahe sind, ohne uns einen Einblick darin zu gewähren, warum sie es sind; denn das Nichtfunkeln ist ja nicht die Ursache für das Nahe-sein. Manche Schlüsse dagegen klären uns auch über das Warum auf, wie z. B. der Schluss:

Alles, was nicht funkelt, ist nahe;
Die Planeten sind nahe
Also funkeln die Planeten nicht.

Hier erfahren wir nicht nur das Vorhandensein einer Tatsache (das Nichtfunkeln der Planeten), sondern zugleich auch ihre Ursache; denn das Nahe-sein der Planeten ist der Grund für ihr Nicht-Funkeln[1]).

Wenn nun Schop. meint, Arist. habe diese Unterscheidung bloss formuliert, ohne sie jedoch zu befolgen, indem er mit „αἰτία“[2]) auch den Erkenntnisgrund bezeichne, so ist es Schop. entgangen, dass nach Arist. eigenen Worten ἀρχή und αἰτία im wesentlichen identische Begriffe sind[3] und dass er bewusst αἰτία zur Bezeichnung des Erkenntnisgrundes und des Sachgrundes benutzt. So bezeichnet das μὴ αἴτιον in Anal. post. 78, a, 29 das Fehlen einer realen Ursache, während ἀναίτιον in El. Soph. c. 5. 167, b, 22 das Fehlen eines richtigen Erkenntnisgrundes bezeichnet[4]).

Dass aber Arist. Erkenntnisgrund und Ursache mit ein und demselben Worte bezeichnet, liegt ganz im Sprachgebrauche begründet, und wir können daraus nicht mit Schop. die Folgerung ziehen, dass ihm die Unterscheidung dieser beiden Begriffe nicht ganz klar zum Bewusstsein gekommen sei. Schop. selbst ist ja der beste Beweis dafür, wie unrichtig eine solche Folgerung wäre; nennt er selbst doch

[1]) Anal. post. I, 13. 78, a, 28; 78, b, 4.

[2]) Was nach Schop. nur „Ursache“ bedeutet.

[3]) Met. V, 1. 1013, a, 16: ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται (sc. ὡς αἱ ἀρχαί). Meteor. 360, b, 30: Met. 1002, b, 24: αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων. 1025, b, 3: αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων. Über den geringen Unterschied zwischen αἰτία und ἀρχή weiter unten. Vgl. auch Schwegler, Kommentar zu Met. V, 1. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 237 - 379₃: „ἀρχή ist gerade so vieldeutig wie αἴτιον“.

[4]) Vgl. Schop., G. S. 21 [8].

unbedenklich die zweite Wurzel vom zureichenden Grunde causa cognoscendi und ebenso die dritte causa essendi, obwohl dort nur von einer ratio gesprochen werden dürfte. Umgekehrt nennt er alle vier Wurzeln des Satzes v. zur. Gr. principia rationis sufficientis, worunter doch auch die Fälle verstanden sind, in denen keine ratio, sondern eine causa vorliegt. Trotzdem wäre es töricht, Schop. hieraus den Vorwurf machen zu wollen, den Carus[1]) gegen ihn erhebt, dass „alles das beweise, dass er (sc: Schop.) niemals den Gegensatz von Grund und Ursache deutlich erfasst hat, dass er sich zwar der Notwendigkeit bewusst war, eine Unterscheidung zu machen, dass ihm dieselbe aber durchweg missglückt ist".

Einer ähnlichen Verwechselung macht Schop. sich schuldig, wenn er sagt[2]). Arist. habe in Metaph. IV, 2[3]) verschiedene Arten von Ursachen und in Anal. post. II, 11 vier Arten von Gründen aufgestellt, während doch Arist. an beiden Stellen von der αἰτία spricht. Unmittelbar daneben aber behauptet Schop., dass die Erörterung der ἀρχαί in Metaph. V, 1 eine „Einteilung der verschiedenen Gründe" enthalte. Er selbst übersetzt also einmal den „Grund" mit ἀρχή, ein andermal wieder mit αἰτία. Dadurch zeigt auch er, dass infolge des Sprachgebrauchs, nach dem in der Tat „Grund" und „Ursache" fast identische Begriffe sind, eine konsequente, einseitige Anwendung dieser Begriffe fast unmöglich ist. Er wäre also am wenigsten dazu berechtigt zu schliessen, dass demjenigen, der für beide Begriffe ein und denselben Ausdruck gebrauche, der Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Ursache nicht ganz klar zum Bewusstsein gekommen sei.

Wenn ihm aber weiterhin die Einteilung der ἀρχαί durch Arist. (Metaph. V, 1) in acht Arten „weder gründlich noch scharf genug" erscheint, so liegt das wohl nicht an

[1]) Carus, „Ursache, Grund und Zweck". Dresden 1883. S. 21 ff.

[2]) G. 20 [7].

[3]) nach unserer Zählung V, 2.

Arist. sondern an ihm selbst. Hätte Arist. in Wirklichkeit die ἀρχαί in acht Arten geteilt, dann wäre der Tadel Schop.'s vielleicht berechtigt. Wie er aber aus Metaph. V, 1 acht Arten der ἀρχαί herausgelesen haben will, lässt sich nicht absehen. Arist. stellt vielmehr an jener Stelle nicht mehr als sechs Arten der ἀρχαί auf: 1) den Anfang, z. B. τῆς ὁδοῦ, 2) den Ausgangspunkt, z. B. ὅθεν ῥᾷστ' ἂν μάθοι. 3) die Grundlage, z. B. ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, 4) der Urheber, z. B. τὸ τέκνον ἐκ τοῦ πατρός, 5) dasjenige, was durch seinen Entschluss etwas veranlasst, z. B. αἱ κατὰ πόλεις ἀρχαὶ καὶ αἱ δυναστεῖαι, 6) das Prinzip des Erkennens, z. B. τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις[1]). Diese Einteilung der ἀρχαί, an der sich ein festes Prinzip nicht verkennen lässt, scheint nun Schop. willkürlich erweitert zu haben, und dann muss ihm natürlich diese Einteilung weder „gründlich noch scharf genug" vorkommen[2]). Diese ἀρχαί sollen aber hier durchaus nicht „Gründe" oder „Ursachen" im Schop.'schen Sinne bedeuten, sondern sie sollen nichts anderes sein als die Bedeutungen des griechischen Wortes, also ein Begriff, der weiter ist als der der αἰτία.

Ueber die Einteilung dieser αἰτία, der Gründe und Ursachen, bei Arist. ist nun jeder Zweifel unmöglich; an vielen Stellen findet sich ihre Einteilung in vier Klassen[3]). Ob nun aber diese Einteilung bei Arist. eine bessere sei als die Schop.'sche Fixierung der vier Formen des Satzes vom zur. Gr.[4]), darüber wollen wir uns hier, da dies nicht streng zu

[1]) Vgl. auch Bonitz und Schwegler, Kommentar zu d. St.

[2]) Wie Schop. zu einer 7. Art der ἀρχαί gekommen ist, lässt sich wohl vermuten: er scheint nämlich die ἀρχή, die in dem Plane des Künstlers liegt, wegen der gesonderten Aufzählung für eine besondere Art der ἀρχή gehalten zu haben, während sie doch zweifellos zu der ἀρχή gehört, die κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα. Unerklärlich ist, wie er nun noch zur Annahme einer 8. Art der ἀρχαί gekommen ist.

[3]) Stellen hierüber, Phys. II,3. 194, b. 23; 195, a, 3. II. 7. 198, a, 16 f, Met. I, 3. 983, a, 26 ff. V, 1. 1013, a, 16.

[4]) S. Volkelt, Arthur Schopenhauer, Stuttgart 1900, S. 96 ff., der auf einige Inkonsequenzen der Schop'schen Einteilung hinweist.

unserer Untersuchung gehört, jedes Urteils enthalten [1]). So viel aber hat uns das Vorhergehende gezeigt, dass Arist den Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Ursache scharf erkannt hat.

---

§ 16.

Wie Schop. dem Arist. bei dem Begriff der Ursache nicht gerecht geworden ist, so auch nicht bei dem der Wechselwirkung. In seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" polemisiert Schop. nämlich gegen den Kantischen Begriff der Wechselwirkung und erklärt ihn für einen nonsens, welcher Meinung auch schon Arist. gewesen sei, der eine Wechselwirkung im eigentlichen Sinne leugne. Denn er behaupte zwar, dass „zwei Dinge wechselseitig Ursache von einander sein können, aber nur so, dass man es von jedem in einem andern Sinne versteht, z. B. das eine auf das andere als Motiv, dieses aber auf jenes als Ursache seiner Bewegung wirkt" [2]) (Phys. II, 3. 1095, a, 9. Met. V. 2. 1013, b, 10). Um nun zu prüfen, ob Schop. sich mit Recht auf Arist. berufen kann als auf einen, der auch schon den Kantischen Begriff der Wechselwirkung für undenkbar erkläre, wird es sich nicht vermeiden lassen, mit einigen Worten auf die Bedeutung dieses Wortes bei Kant einzugehen. Kant erklärt die Wechselwirkung in der 3. Analogie auf folgende Weise [3]): „Es muss [also] noch ausser dem blossen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existierend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem anderen seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm, oder seinen Bestimmungen ist. Also muss

[1]) Ebenso wie es nicht im Rahmen dieser Arbeit liegt, auf die Anwendung dieser 4 Klassen in den einzelnen Gebieten des Wissens einzugehen. S. hierzu Zeller, a. a. O. II,2. S. 327. Brandis, a. a. O. S. 243 ff.

[2]) W. I, 589 [548.]

[3]) Kant, Rr. d. r. V., ed. Hartenstein, 1853. S. 202.

jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Kausalität gewisser Bestimmungen in der anderen und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der anderen in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll." Kants Meinung geht also dahin, dass bei der Wechselwirkung gewisse Bestimmungen der einen Substanz, z. B. A, die Ursachen gewisser Bestimmungen einer anderen Substanz, B, sind, und wiederum gewisse Bestimmungen der Substanz B Ursache gewisser Zustände der Substanz A sind. Kant behauptet also nicht, wie Schop. meint, dass ein Ding in allen seinen Bestimmungen bewirktes und verursachendes zugleich wäre, dass also die „Wirkung Ursache ihrer Wirkung" wäre. In einem solchen Sinne ist natürlich der Begriff der Wechselwirkung ein nonsens, und nur gegen eine solche liesse sich Arist. als Gewährsmann anführen. Fassen wir aber Kant so auf, wie er aufgefasst sein will und nicht wie ihn Schop. auffasst, dann ist das Citat aus Arist. als Instanz gegen Kant falsch angebracht, ja, es könnte viel eher als Beweis für Kants Ansicht gelten. Denn Arist. will in dem von Schop. angeführten Beispiel: τὸ πονεῖν αἴτιον τῆς εὐεξίας καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν nur ein Beispiel dafür bringen, dass, wenn auch im einzelnen die formale, wirkende und Endursache nicht immer zusammenfallen, sie dennoch ihrem Wesen nach Eins sind. Daher können nach Arist. zwei Dinge sehr wohl Ursache von einander sein, aber in verschiedenem Sinne: die Leibesübung z. B. die wirkende Ursache der Gesundheit, die Gesundheit Endursache jener. Es ist daher nicht richtig, wenn Schop. Arist. als Bekämpfer der Wechselwirkung gegen Kant anführt, denn Arist. lehrt eine Wechselwirkung, die der Kants sehr nahe kommt.

§ 17.

In der „Kritik der Kantischen Philosophie"[1]) will Schop. die, wie er meint, Kantische Definition der Be-

[1]) W. I, 594 [553.]

griffe „notwendig“ und „zufällig“ auf Arist. zurückführen: „Übrigens ist der Ursprung dieser ganzen falschen Erklärung des Notwendigen und Zufälligen (sc: dass man nämlich alles durch einen Grund gesetzte für das Zufällige erklärte, indem man auf das Relative seiner Notwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden absoluten Notwendigkeit) schon bei Arist. zu finden und zwar De generatione et corruptione Lib. II, c. 9 u. 11, wo nämlich das Notwendige erklärt wird als das, dessen Nichtsein unmöglich ist: ihm steht gegenüber das, dessen Sein unmöglich ist, und zwischen diesen Beiden liegt nun das, was sein und auch nichtsein kann — also das Entstehende und Vergehende, und dieses wäre dann das Zufällige“. An der von Schop. zitierten Stelle sagt Arist. nun Folgendes[1]): „τὰ μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἐστίν, οἷον τὰ ἀΐδια, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἔστιν. τούτων δὲ τὰ μὲν ἀδύνατον μὴ εἶναι, τὰ δὲ ἀδύνατον εἶναι διὰ τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι παρὰ τὸ ἀναγκαῖον ἄλλως ἔχειν. ἔνια δὲ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι δυνατά, ὅπερ ἐστὶ τὸ γενητὸν καὶ φθαρτόν· ποτὲ μὲν γάρ ἐστι τοῦτο, ποτὲ δ' οὐκ ἔστιν. ὥστ' ἀνάγκη γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν περὶ τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι“. In diesen Sätzen ist zwar die Rede von dem, was zwischen dem unbedingt Seienden und dem unbedingt Nichtseienden liegt; dies ist aber nicht, wie Schop. irrigerweise meint, das Zufällige, sondern das Mögliche. Der Begriff des Zufälligen hat vielmehr eine ganz andere Bedeutung bei Arist. als Schop. ihm geben will. Er kommt durchaus nicht allem dem zu, das entsteht und vergeht. Denn das Entstehende und Vergehende gehört nach Arist. eigenen Worten in das Reich des Notwendigen, das er ja in 3 Klassen teilt: 1) das schlechthin Notwendige, 2) das hypothetisch Notwendige und 3) das aus Anwendung von Gewalt hervorgehende Notwendige[2]). In die 2. Klasse des Notwendigen gehört nun das, was von einem ausser ihm liegenden Grunde abhängig ist, wie z. B. der Schlusssatz

[1]) 335, a, 33 ff.

[2]) De part. anim. I, 1. 642, a, 3.

von den Prämissen[1]). In diese Klasse des hypothetisch Notwendigen fällt aber auch das ganze Reich des Entstehenden und Vergehenden[2]): „τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐ πᾶσιν ὑπάρχει κατὰ φύσιν ὁμοίως . . . . ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν, ὥσπερ ἐν τοῖς τεχνασταῖς, οἷον οἰκίᾳ καὶ τῶν ἄλλων ὁτωνοῦν τῶν τοιούτων". Arist. stellt also wohl dem Begriff des unbedingt Notwendigen, das seinen Grund allein in sich hat, den Begriff dessen gegenüber, das seinen Grund von aussen erhält: das aber ist nicht das Zufällige, sondern das hypothetisch Notwendige. Das Zufällige bildet vielmehr bei Arist. nicht den Gegensatz zum Notwendigen, sondern zum Zweckvollen: Was nicht aus dem Zweckbegriff erklärt werden kann, was nicht zum Wesen eines Dinges gehört, das ist in das Reich des Zufälligen zu setzen[3]). Sein Vorkommen in der Natur wird dadurch erklärt, dass der unvollkommene Stoff oft nicht restlos in der Form aufgeht, so dass Erscheinungen eintreten, die gar nicht beabsichtigt waren, die zur Erreichung dieses bestimmten Zweckes nicht unbedingt nötig gewesen wären, sondern die infolge der der Idee nicht ganz adaequaten Beschaffenheit des Stoffes nur nebenher entstehen[4]). So ist z. B. das Geweih der Hirschkühe und die Galle der Tiere etwas Zufälliges, so auch die jedesmalige Farbe der Augen[5]), weil sie nicht zur Verwirklichung eines bestimmten Zweckes dienen[6]). Und ebenso ist jeder Erfolg, der eintritt, ohne dass man ihn von vornherein in Rechnung gezogen hätte (wobei jedoch der beabsichtigte Erfolg auch eintreten kann)[7]) ein Ding des Zufalls[8]). Somit hat Schop. die Bedeutung des Begriffes „zufällig" bei Arist. vollständig

[1]) Anal. prior. I, 10. 30, b, 32.
[2]) De part. anim. I, 1. 639, b, 21.
[3]) Anal. post. I, 4. 73, a, 34 ff.
[4]) Phys. II, 5. 196, b, 17 ff.
[5]) S. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 333_1.
[6]) Part. anim. III, 2. 663, a, 7; 664, a, 6; IV, 2. 677, a, 11
[7]) Vgl. Torstrick, Περὶ τύχης καὶ αὐτομάτου. In „Hermes" Bd. 9. 1875. S. 425.
[8]) Phys. II, 4. 196, a, 3 ff; 196, a, 33; 197, a, 15.

verkannt, wenn er sagt, er habe es wegen „des Relativen seiner Notwendigkeit dem absolut Notwendigen entgegengestellt“, und nun daraus den Schluss zieht, dass nach Arist. alles Entstehende und Vergehende zufällig sei[1]).

§ 18.

Schop. stellt[2]) allen denen, die die Welt als Theophanie ansehen, den Ausspruch des Arist. entgegen: ἡ φύσις δαιμονία ἀλλ' οὐ θεία ἐστίν. (de divinat. II; 463, b, 12). Hiergegen muss zunächst bemerkt werden, dass an der betreffenden Stelle nicht von der Natur im allgemeinen, sondern nur von einem Teile der Natur, dem nicht mit Vernunft begabten, die Rede ist, was Schop. übersieht oder jedenfalls nicht anführt. Nehmen wir aber trotzdem an, dass Schop. φύσις hier in diesem beschränkten Sinne aufgefasst hat, so deckt sich auch Zellers Meinung mit der seinigen: „Wenn Arist. es mit dem Begriff des Göttlichen strenger nimmt, so legt er nur der vernünftigen Natur Göttlichkeit bei (Part. anim. II, 10. 656, a, 7); die Natur im Ganzen will er auf diesem Standpunkt nicht göttlich, sondern dämonisch genannt wissen (de div. 2; 463, b, 12: da auch Tiere träumen, können die Träume nicht gottgesandt sein, wohl aber dämonisch)“[3]). Doch fügt Zeller — und auch das wird bei Schop. nicht erwähnt — hinzu, dass gegen diesen Satz viele andere Stellen sprechen, in denen Arist. allen Naturwesen die Göttlichkeit zuspricht[4]) und „Gott“ und „Natur“ als gleichbedeutende Begriffe nebeneinander stehen[5]). Infolgedessen sieht Zeller sich veranlasst, von einem „Schwanken“ der arist. Ansicht in diesem Punkte zu sprechen[6]). Jedenfalls ist es eine Verkennung, zum mindesten aber eine ganz einseitige Auf-

[1]) Hertling, Materie und Form. S. 76 f.
[2]) W. II, 410 [399].
[3]) Zeller, a. a. O. S. 387.
[4]) Eth. Nic. VII, 14, 1153, b, 32.
[5]) De coelo I, 4: ὁ θεὸς καί ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.
[6]) Zeller, a. a. O. S. 388.

fassung der arist. Lehre, wenn entgegen seinem Ausspruche: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον[1]) in ihn die Ansicht hineingelegt wird, er hätte gelehrt, die Welt sei keine „Theophanie", es lasse sich in ihr nicht das Walten einer Gottheit erkennen. Viel grösser aber ist der Fehler, den Schop. dadurch begeht, dass er auf Grund des Satzes ἡ φύσις δαιμόνια ἀλλ' οὐ θεία ἐστίν, wo Arist. unter φύσις nur einen Teil der Natur versteht, die ganze Natur als nicht göttlich bezeichnet[2]). Eine solche Auffassung läuft dem arist. Standpunkt schnurstracks zuwider. Dazu kommt noch, dass der Begriff des δαιμόνιον bei Arist. durchaus nicht immer einen Gegensatz zum θεῖον bildet; oft werden vielmehr beide Begriffe als Synonyma gebraucht, so z. B. wenn er sagt[3]): ἡ δὲ ἁρμονία ἐστὶν οὐρανία τὴν φύσιν ἔχουσα θείαν καί καλὴν καὶ δαιμονίαν; ebenso gebraucht er diese Begriffe Rhetor. II, 23. 1398, a, 15: τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστι ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον.

---

§ 19.

Auch den Unendlichkeitsbegriff und seine Bedeutung bei Arist. zieht Schop. in der „Kritik der Kantischen Philosophie" in den Kreis seiner Betrachtungen[4]): „Übrigens behauptet Kant selbst im Ernst und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum, in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", Teil II, Kap. 7. Zu derselben bekennt sich auch Arist., Phys. III, Kap. 4, welches Kapitel nebst den folgenden in Hinsicht auf diese Antinomie sehr lesenswert ist". Aus dem 4. Kap. des III. Buches der Physik lässt sich nun alles andere eher herauslesen, als dass Arist. eine Unendlichkeit der Welt im Raume gelehrt habe, ebensowenig wie aus den sonstigen

---

[1]) Eth. Nic. VII, 14. 1153, b. 32. Vgl. auch de gen. an. III. 10. 761, a, 2.

[2]) Dass er dies tut, geht aus dem Zusammenhang, in dem dieser Satz steht, hervor. (W. II, 410 (399.]

[3]) 1483, a, 4 f.

[4]) W. I, 630 [588].

Kapiteln dieses Buches. Arist. will ja gerade in ihnen nachweisen, dass ein unendlicher Körper undenkbar sei, sei er nun gleichartig oder ungleichartig, ruhend oder bewegt; undenkbar auch deshalb, weil es im Unendlichen keine Bestimmtheit des Ortes und keine der beiden möglichen Kreis- oder linear Bewegungen geben könne. Wie Schop. hieraus auf eine Annahme der Unendlichkeit der Welt bei Arist. schliessen will, lässt sich nicht absehen.

Wer aber Arist. eine solche Lehre zuschreibt, der zeigt, dass er die grundlegenden Ansichten des Philosophen nicht kennt. Denn abgesehen davon, dass das ganze 7. Kap. des I. Buches über das Himmelsgewölbe dartut, dass οὐκ ἔστι τὸ σῶμα τοῦ παντὸς ἄπειρον, dass der Körper des Alls nicht unendlich sei, so übersieht auch, wer Arist. eine Unendlichkeit der Welt im Raume lehren lässt, dass die Prinzipien des ganzen arist. Systems mit einer solchen Behauptung im schroffsten Widerspruch stehen würden[1]).

---

§ 20.

Diese falsche Ansicht Schop.'s über die Lehre vom Unendlichen bei Arist. ist um so unverständlicher, als wenige Seiten darauf die wahre Meinung des Arist. hierüber richtig wiedergegeben ist[2]): „Es ist schon Lehre des Arist., dass ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben sein könne, sondern bloss potentia. Οὔκ ἐστιν ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον· — — — ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον. Met. K, 10[3]). Ferner κατ' ἐνέργειαν μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν. De gen. et corr. I, 3. Dies führt er weitläufig aus, Phys. III, 5 u. 6, woselbst er gewissermassen die ganz richtige Auflösung sämtlicher antinomischer Gegensätze giebt"[4]). Diese Bemerkung zeigt uns wieder so recht die Willkür, mit der Schop. das, was ihm gerade gut dünkt, in die Schriften anderer hineinlegt, gleichgiltig ob es begründet ist

[1]) S. hierzu Stölzle, die Lehre vom Unendlichen bei Arist. Augsburg 1882.

[2]) W. I, 635 [593].

[3]) 1066, b, 11 und 18.

[4]) 318, a, 20.

oder nicht. Zunächst nämlich kann bei Arist. nicht von einer Auflösung sämtlicher Antinomien gesprochen werden[1]). Denn in der Physik — und nur auf diese beruft sich ja Schop. — behandelt Arist. nur 3 Fälle der Anwendung des Unendlichkeitsbegriffes, (nämlich a) die Welt ist begrenzt dem Raume nach, b) sie ist unbegrenzt der Zeit nach, c) jede Grösse lässt sich ins Unendliche teilen), die bei Kant den Gegenstand der 2 ersten Antinomien bilden. Von der dritten Antinomie Kants[2]), der Unendlichkeit in bezug auf die Kausalität, spricht Arist. in der „Physik“ nicht[3]).

Dürfte Schop. so von einer Lösung sämtlicher Antinomien bei Arist. nicht reden, so noch viel weniger von einer „ganz richtigen Lösung“ derselben. Arist. nämlich sieht sich genötigt, zur Beseitigung der im Begriff des Unendlichen enthaltenen Schwierigkeiten eines sich unparteiisch zwischen beide Parteien stellenden „Schiedsrichters“ (διαιτήτου) sich zu bedienen, und mit dessen Hilfe löst er diese Schwierigkeiten dadurch, dass er annimmt[4]): „δῆλον ὅτι πῶς μέν ἔστι πῶς δ᾽οὔ, dass das unbegrenzte gewissermassen existiere, gewissermassen aber auch nicht“, dass es existiere δυνάμει, der „Potenz“ nach, nicht aber ἐντελεχείᾳ, der „Verwirklichung“ nach. Und nun sehen wir zu, ob von einer richtigen Lösung der Antinomien bei Arist. im Vergleich zu der Kants, wie Schop. es tut, gesprochen werden kann. Wie wenn Kant gegen den „Vergleich“ des Arist. zur Lösung der Antinomien protestieren wollte, sagt er[5]), dass die Schwierigkeit „durch keinen Vergleich, sondern durch gänzliche Abschneidung des Knotens allein gehoben werden konnte“, und er durchschneidet den Knoten, indem er nachweist, dass sowohl die Thesis als die Antithesis falsch war.

[1]) Vgl. zum Folgenden: Theodor, Ueber die Lehre vom Unendlichen bei Kant und Arist.

[2]) Die 4. Antinomie kann mit der 3., da sie sich im Grunde miteinander decken, in eine zusammengefasst werden.

[3]) Von dieser Fassung des Unendlichkeitsbegriffs, Kants dynamischen Antinomien, spricht Arist. in Met. II, 2, das, wenn auch nicht direkt von Arist. stammend, doch aristotelische Gedanken enthält.

[4]) Phys. III, 6. 206, a, 13.

[5]) Kant, Kr. d. r. V. S. 395, ed. Hartenstein 1853.

woraus er auf die transcendentale Idealität der Erscheinungen schliesst. So wird ihm die im Begriff des Unendlichen liegende Antinomie zu einem indirekten Beweise für seine transcendentale Aesthetik.

Gerade in der Lösung des Unendlichkeitsproblems, in der Schop. eine Beziehung zwischen Arist. und Kant herstellen will, zeigt sich am deutlichsten der gewaltige Unterschied zwischen diesen beiden Philosophen: Arist. bleibt in der „gewöhnlichen" dogmatischen Ansicht von der Realität von Raum und Zeit stecken, Kant sieht in ihr einen Beweis von der Apriorität von Raum und Zeit, eine Lösung, welche die des Arist. vollständig ausschliesst. Nur ein grober Irrtum im Verständnis des Arist. kann es rechtfertigen, im Arist. „die ganz richtige Lösung sämtlicher antinomischen Gegensätze" zu sehen.

Noch grösser aber muss uns dieser Irrtum Schop.'s erscheinen, wenn wir die Thesen und die Antithesen Kants den Sätzen des Arist. gegenüberstellen. In bezug auf die erste Antinomie entscheidet sich nämlich Arist. in einem Teile für die Thesis (die Welt ist dem Raume nach begrenzt), in dem anderen Teile aber für die Anthitesis (die Welt ist in Ansehung der Zeit unendlich). In bezug auf die zweite Antinomie stellt er sich auf seiten der Thesis (jede Grösse ist, der Möglichkeit nach (δυνάμει), ins Unendliche teilbar). In bezug auf die dritte und vierte Antinomie[1]) entscheidet er sich wiederum für die Thesis, und das bei Fragen, von denen Kant sagt[2]): „Da also selbst die Auflösung dieser Fragen niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so könnt ihr nicht sagen, dass es ungewiss sei, was hierüber dem Gegenstande beizulegen sei. Denn euer Gegenstand ist bloss in eurem Gehirne und kann ausser demselben gar nicht gegeben werden, daher ihr nur dafür zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines

[1]) Ueber die 3. u. 4. Antinomie bei Arist. s. weiter oben S. 45₃.
[2]) Kr. d. r. V. S. 368.

empirisch Gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objekts macht. Die dogmatische Lösung ist also nicht etwa ungewiss, sondern unmöglich". Trotzdem vertritt Schop. die Ansicht, dass Arist. die ganz richtige Lösung sämtlicher Antinomien gegeben habe.

Ja, nicht einmal die Bezeichnung „Antinomien" lässt sich, streng genommen, auf die Untersuchung des Arist. über das Unendliche anwenden[1]). Zwar weisen die Worte, mit denen Arist. diese Untersuchung näher bezeichnet, ganz auf den antinomischen Charakter des Unendlichkeitsbegriffes hin, wenn er sagt[2]): „ἔχει δ' ἀπορίαν ἡ περὶ τοῦ ἀπείρου θεωρία· καὶ γὰρ μὴ εἶναι τιθεμένοις πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει καὶ εἶναι" (Es hat [aber] die Untersuchung über das Unendliche eine Schwierigkeit; denn es ergeben sich viele Unmöglichkeiten sowohl für die, welche annehmen, dass es nicht existiert, als auch für die, welche annehmen, dass es existiert"). Doch wird der antinomische Charakter nicht streng gewahrt; denn die Fassung derselben (die Unendlichkeit ist unmöglich in bezug auf den Raum [Antithesis], möglich dagegen ist ihre Annahme bei der Zeit und der Teilung der Grössen [Thesis]) ist derartig, dass Thesis und Antithesis keinen kontradiktorischen Gegensatz bilden. Thesis und Antithesis schliessen sich bei Arist. durchaus nicht gegenseitig aus, und die Annahme einer Unendlichkeit des Raumes mit der einer endlichen Teilbarkeit der Grössen lassen sich, wie die Lehre Giordano Brunos zeigt, sehr wohl mit einander vereinen.

Schop. urteilt daher nicht richtig, wenn er von sämtlichen Antinomien und von ihrer richtigen Lösung, ja wenn er überhaupt von Antinomien im strengen Sinne bei Arist. spricht. Hier überschätzt er ihn zu sehr auf Kosten Kants und will Probleme in ihm finden, die erst 2000 Jahre später gelöst worden sind. Doch wäre es töricht, Arist hier-

[1]) Vgl. hierzu das oben (S. 45) citierte Werk von Theodor.
[2]) Phys. III, 4. 203, b, 30.

aus einen Vorwurf machen zu wollen, dass er das Problem nicht so tief aufgefasst hat als Kant. Die Leistung des Arist. auch in diesem Punkte muss uns vielmehr mit Staunen und Bewunderung erfüllen vor einem Geiste, der schon in so früher Zeit dieses Problem in seiner Bedeutung erkannt und so erschöpfend behandelt hat, dass während zweier Jahrtausende nur wenig zu seiner Lösung beigetragen wurde.

Die Absicht freilich, aus der heraus er den Arist. hier entgegen seiner sonstigen Gewohnheit so überschätzt, wird sich unschwer herausfinden lassen. Ist er ja entschlossen, die „Spiegelfechtereien“ [1]) und „Vertraktheiten“ [2]) der Kantischen Antinomien darzutun, und um ihre Bedeutungslosigkeit noch mehr hervorzuheben, wird auf Arist. hingewiesen. Mit welchem Rechte er dies tun kann und mit wie grober Verkennung der Tatsachen er dabei verfährt, glauben wir gezeigt zu haben.

§ 21.

Schop. spricht in seinen „Fragmenten zur Geschichte der Philosophie“ [3]) von dem Unterschiede, den Plato zwischen dem durch die Sinne vermittelten und dem reinen Denken, und dadurch auch zwischen Leib und Seele, vorgenommen habe. Im Anschluss daran fährt er fort[4]): „Selbst Arist. lässt, wenigstens hypothetisch, diese Argumentation gelten, da er im ersten Buch de anima (c. 1) sagt, dass die gesonderte Existenz der Seele danach auszumachen wäre, ob dieser irgend eine Aeusserung zukäme, an welcher der Leib nicht Teil hätte: eine solche schiene vor allem das Denken zu sein. Sollte aber selbst dieses nicht ohne Anschauung und Phantasie möglich sein; dann könne dasselbe auch nicht ohne den Leib ststtfinden. (εἰ δέ ἐστι καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις, ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτο ἄνευ σώματος εἶναι). Eben jene oben gestellte Bedingung nun aber, also

[1]) W. I, 627 [585]; 66 [36].
[2]) G. 137 [114].
[3]) P. I, 60 [42].
[4]) P. I, 61 [43].

die Prämisse der Argumentation, lässt Arist. nicht gelten, sofern er nämlich das lehrt, was man später in den Satz nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus formuliert hat: man sehe hierüber de anima III, 8. Schon er sah also ein, dass alles rein und abstrakt Gedachte seinen ganzen Stoff und Inhalt doch erst vom Angeschauten erborgt hat." Hierbei ist Schop. in den schweren Irrtum verfallen, Arist. für einen Sesualisten zu halten, für den Begründer der Lehre, die den menschlichen Geist als tabula rasa auffasst, auf die erst durch die sinnlichen Eindrücke gleichsam geschrieben werden müsse, ein Fehler, vor dem ein Trendelenburg, ein Zeller nicht genug warnen können und der auch durch die ausdrückliche Lehre des Arist. widerlegt wird.

Anlass zu diesem Missverständnis mag wohl de anima III, 4. 429, b, 31 gegeben haben: „δεῖ δ' οὕτως ὥσπες ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ[1])". Auf Grund dieser Stelle hat man dem Arist. die sensualistische Lehre zuschreiben zu dürfen vermeint. Dabei aber hat man — und auch Schop. ist davon nicht freizusprechen — übersehen, was dieser Stelle unmittelbar vorangeht: „ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διήρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ". Eine solche Ansicht, wie Schop. sie ihm zuschreibt, ist auch mit seiner Lehre vom νοῦς unvereinbar. Betont er doch wiederholt[2]): „ἀνάγκη ἄρα (sc: τὸν νοῦν) ἐπεὶ πάντα νοεί, ἀμιγῆ εἶναι ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας", und einige Zeilen weiter[3]) in demselben Sinne: „τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ (sc: νοῦς) χωριστός", ebenso in der Psychologie[4]): „οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ"[5]).

[1]) Vgl. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. S. 210.
[2]) De an. III, 4. 429, a, 18.
[3]) De an. III, 4. 429, b, 5.
[4]) III, 5. 430, a, 18.
[5]) Vgl. auch Phys. VIII, 5. 256, b, 25: διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι.

Demgemäss sagt auch Trendelenburg in seinem Kommentar zu de anima an diesen Stellen: ‚Cave ne mentem tabulam rasam cogites, per se inanem et inertem, in quam res quasi dominae semet ipsas inscribant. Cui sententiae, quam ex hoc loco petivere, . . . universa loci ratio adversatur'. Und auch Zeller[1]) erklärt es für „ein Missverständnis, wenn diese Vergleichung[2]) im Sinne des späteren Sensualismus verstanden wurde." Der Geist des Menschen vermag es — das ist Arist. nicht misszuverstehende Meinung — aus sich selbst heraus zu wirken, die menschliche Seele trägt in gewissem Sinne ihr Wissen in sich. „Mens ad cogitandum et intellegendum sibi ipsi sufficit, ut per se agere possit"[3]).

§ 22.

Sieht Schop. so in Arist. einen Vertreter des starrsten Sensualismus, so scheut er doch auch davor nicht zurück, ihm den strengsten Idealismus zuschreiben. Soll ja nach seiner Meinung bei Arist., „jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit," sich eine Spur von jener Lehre finden, dass es „einerlei ist, ob ich sage: die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weise: einerlei ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen, oder: dem Subjekt sind solche unterschiedene Erkenntniskräfte eigen"[4]). Er begründet diesen Idealismus des Arist. mit de anima III, 8. 431, a, 9 ff: „ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά". Nichts liegt Arist. ferner als hierdurch die Idealität der Objekte, ihre Abhängigkeit vom Subjekt auszusprechen. Ist er doch ganz überzeugt von der realen, objektiven Existenz der Körper; hält er es ja nicht einmal für möglich, dass jemand ernstlich die Richtig-

[1]) Zeller, a. a. O. S. 192_3.

[2]) sc: Die oben aus de an. III, 4. 429, b, 31 angeführt wurde.

[3]) Trendelenburg, Kommentar zu de anima 429, b, 5; vgl. auch ebd. zu 432, a, 8.

[4]) G. 160 [135].

keit der sinnlichen Wahrnehmung bezweifeln könnte[1]). Er hat, wie Zeller sagt[2]), dasselbe unbefangene Zutrauen zu der Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, welches dem unkritischen Bewusstsein überhaupt so natürlich ist. Die sinnliche Wahrnehmung setzt sich bei ihm nicht einmal aus der subjektiven Tätigkeit und der vom Objekt ausgehenden Wirkung zusammen, sondern ohne auf die Beteiligung der subjektiven Tätigkeit beim Zustandekommen der Wahrnehmung auch nur einzugehen, erklärt er sie lediglich als eine Wirkung des Wahrgenommenen[3]). Und trotzdem soll Arist. — nach Schop.'s Ansicht — gesagt haben, dass die Seele gewissermassen die Dinge erst schaffe in dem Satze ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, sie sei das εἶδος εἰδῶν. Doch wie schon die Zusammenstellung von εἶδος εἰδῶν mit εἶδος αἰσθητῶν zeigt, soll dieser Satz nur bedeuten, dass, wie das Wahrnehmungsvermögen die Formen der αἰσθητά aufnimmt, so auch die Seele fähig ist, alle Formen in sich zu haben, nicht dass sie, wie Schop. meint, diese Formen erzeugt. Und auch der folgende Vergleich der Seele mit der Hand (ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν) zeigt, dass diese Stelle nicht anders aufzufassen ist. „Manus, qua tamquam instrumento reliqua instrumenta adhibentur, instrumentum instrumentorum dici potest. Eodem fortasse sensu νοῦς εἶδος εἰδῶν i. e. ea species et forma, quae reliquas suscipit, iisque, velut manus instrumentis, utitur . . . Manus tamquam unum instrumentum varium usum in se coniungit, ut multorum vicem sustineat“[4]).

§ 23.

Über die Erklärung der Träume bei Arist. spricht Schop. folgende Ansicht aus[5]): „Auch Arist. sagt: τὸ ἐνύπνιόν ἐστιν αἴσθημα, τρόπον τινά (somnium quodammodo sensum est)“.

[1]) Metaph. IV, 5. 1010, b, 3. de an. 427, b, 12; 428, a, 11.
[2]) Zeller, a. a. O. S. 201.
[3]) Die Belegstellen s. bei Zeller, a. a. O. S. 201 u. 534.
[4]) Trendelenburg, Kommentar zu de an. 432, a, 1.
[5]) P. I, 264 [219.]

womit er seine eigene Ansicht stützen will, dass der Traum eine „ganz eigentümliche Funktion unseres Gehirns und durchaus verschieden ist von der blossen Einbildungskraft", dass diejenigen ihren „Mangel an Besonnenheit und an Redlichkeit (sic!) verraten, welche die Träume für blosse Phantasiebilder ausgeben wollen." Die Prüfung der arist. Lehre von den Traumbildern wird jedoch ergeben, dass Schop. keinen Grund hat, Arist. in diesem Punkte als Beweis für die Richtigkeit seiner Ansicht anzuführen. Denn nach Arist. ist ja das Traumbild gerade das, als was Schop. es nicht gelten lassen will, nämlich ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος, „ein Überrest des in der Wirklichkeit Empfundenen"[1]). Das Zustandekommen des Traumes, wie es Arist. ausführlich in Kap. 2 und 3 der Schrift περὶ ἐνυπνίων darstellt, ist darauf zurückzuführen, „dass die αἰσθητά[2]) in uns eine Empfindung bewirken, und die dadurch entstandene Erregung ist nicht nur dann in den Sinnesorganen vorhanden, wenn die Sinne tätig sind, sondern auch wenn sie ihre Tätigkeit ausgesetzt haben." Die Bewegungen nun, so fährt er Kap. 3. fort, welche durch die teils von aussen kommenden (θύραθεν), teils im Körper selbst liegenden Erregungen entstehen, werden am Tage, wo die Sinne und der Verstand in Tätigkeit sind, zurückgedrängt und verschwinden, wie ein kleines Feuer neben einem grösseren verschwindet; nachts aber werden[3]), weil dann wegen der aus den Extremitäten ins Innere strömenden Wärme die Sinne notwendig untätig sind, jene Affektionen zur Quelle der Empfindungen (dem Herzen) hinabgeführt und kommen zum Vorschein, wenn die Unruhe sich gelegt hat. Man muss aber annehmen, dass diese Bewegungen den kleinen Kreisbewegungen in den Flüssen vergleichbar sind, die oft einander ähnlich, oft aber

---

[1]) περὶ ἐνυπνίων 461, b, 21. Vgl. zum Folgenden Freudenthal, Ueber den Begriff der φαντασία bei Arist.: Zeller, a. a. O. S. 546$_1$ und 551.

[2]) 459, a, 25.

[3]) Das Folgende nach der Uebersetzung von Freudenthal, a. a. O. S. 41.

durch den Gegenstoss in andere Gestalten aufgelöst werden. Wo daher die Bewegung zu mächtig ist, wie unmittelbar nach der Aufnahme von Speise und bei gar zu jungen Leuten, entstehen keine Träume.“ Aus dieser ganzen Darlegung geht hervor, dass Schop. den Arist. nicht richtig aufgefasst hat, wenn er ihn als Stütze für seine Ansicht anführt, dass der Traum von der Einbildungskraft zu trennen sei. Denn das Traumleben ist nach Arist. nichts anderes als eine Wirkung der Einbildungskraft[1]), die aber — worauf Freudenthal aufmerksam gemacht hat — „nicht als selbständige, schöpferische, aus sich selbst heraus wirksame Tätigkeit aufgefasst werden darf; vielmehr haben die seltsamsten Traumbilder ihren Ursprung in organischen Zuständen und in dadurch veranlassten heftigen Bewegungen der Organe durch welche die Affektionen verwirrt oder umgestaltet werden“ — was gerade das Gegenteil von dem bedeutet, das Schop. im Arist. gefunden haben will.

IV.

§. 24.

Unser letztes Kapitel möge den Urteilen gewidmet sein, in denen Schop. die arist. Ethik behandelt. Da ist es zunächst die Frage nach dem Angeborensein oder Nichtangeborensein der Tugenden und Laster, deren verschiedene Beantwortung bei den einzelnen Philosophen Schop. uns vor Augen führen will: „Diese Wahrheit (sc. dass Tugenden und Laster angeboren sind) mag manchem Vorurteil und mancher Rockenphilosophie mit ihren sogenannten praktischen Interessen, d. h, ihren kleinen engen Begriffen und Kinderschulansichten, ungelegen kommen: sie war aber schon die Überzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der laut Angabe des Arist. (Eth. magna I, 9) behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. Was Arist. hier dagegen erinnert, ist offenbar schlecht: auch teilt er selbst jene Meinung des Sokrates und spricht sie auf das deutlichste

[1]) **Freudenthal**, a. a. O. S. 56.

aus, in der Eth. Nicom. VI, 13: Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἕξομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς“ [1]).

Arist. knüpft seine Tugendlehre an die des Sokrates an, indem er auf die Inkonsequenz derselben aufmerksam macht, die darin liegt, einerseits zu behaupten, dass derjenige, der das Gute tue, frei sei, der Böse dagegen, der sich von den Leidenschaften überwinden lasse, unfrei sei [2]). Wenn Schop. dagegen die Stelle aus der Grossen Ethik (Eth. magna I, 9): οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους als massgebend für die Ansicht des Sokrates anführt und auf Grund derselben annimmt, dass Sokrates gelehrt habe, beides, Tugend und Laster, seien angeboren, so hat er dabei nicht beachtet, dass die Eth. magna anerkanntermassen nicht von Arist. herrührt, vielmehr nichts anderes ist als ein Auszug, und zwar ein Auszug nicht aus der allein echten nikomachischen, sondern aus der Umarbeitung derselben, der eudemischen Ethik [3]). Es ist daher nicht angängig, auf die tatsächliche Lehre des Sokrates aus dieser Stelle einen Schluss zu ziehen. Sie kann uns nicht, wie Schop. meint, ein Beweis dafür sein, dass Sokrates gelehrt habe, der „individuelle Charakter sei angeboren, er sei sogar, in seinen Grundzügen, erblich“; widerspricht doch eine solche Annahme der ganzen Lehre des Sokrates von der Erlernbarkeit der Tugend. Dieser Satz der Grossen Ethik, auf den Schop. sich beruft, zeigt vielmehr nur, dass die Auffassung Spengels von der Magna Moralia vollständig berechtigt ist, dass nämlich der Verfasser dieses Auszuges die Polemik des Arist. gegen Sokrates nicht mehr klar er-

[1]) E. 432 [53] und ebenso E. 631 [254.]

[2]) Vgl. Hen. Mem. IV, c. 5 § 3 u. 4; c. 2 § 20.

[3]) S. Spengel, Ueber die unter dem Namen des Arist. erhaltenen ethischen Schriften. Abh. d. Münchener Akad., ferner Zeller, a. a. O. S. 102_1 und 609_1. — Bei diesem durch Spengel klargelegten Verhältnis der drei ethischen Schriften ist es auch eine falsche Ansicht Schop's., wenn er sagt, Arist. komme in der Eth. Magna und der Eth. Endemia dem eigentlichen Problem der Willensfreiheit näher (E. 443 [65.])

fassen konnte und ungenau wiedergegeben hat[1]). Arist. will nämlich Sokrates gegenüber zeigen, dass, wenn das Gute freiwillig geschehe, notwendigerweise auch das Böse freiwillig geschehen müsse[2]): „εἰ οὖν, ὥσπερ λέγεται, ἑκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταί (καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν, καὶ τῷ ποιοίτινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα), καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι ἂν εἶεν· ὁμοίως γάρ". („Wenn nun die Tugenden freiwillig sind [und sie sind es, denn wir sind auf gewisse Weise Urheber unserer eigenen Beschaffenheiten und nach dem, wie beschaffen wir sind, setzen wir unsere Zwecke fest], so müssen wohl auch die Laster freiwillig sein, da bei ihnen das Gleiche statt hat").

Und so kommt denn auch Arist. gegenüber dieser Inkonsequenz der sokratischen Lehre zu der Ansicht, dass es in des Menschen Macht liege, sowohl gut als auch schlecht zu sein[3]): ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὂν ἐφ' ἡμῖν.

Ausführlich beweist er diese seine Ansicht Eth. Nicom. III, 7. 1113, b, 21 ff.: „Dieses (sc. dass unsere Handlungen freiwillig sind) scheint auch die eigene Erfahrung eines jeden und die Gewohnheit der Gesetzgeber zu bezeugen. Denn sie bestrafen gar hart alle diejenigen, die Böses tun, weil sie es nicht aus Zwang oder unverschuldeter Unwissenheit tun, und ehren alle diejenigen, die Gutes tun. Würde der Charakter des Menschen angeboren und so seiner Gewalt entzogen sein, dann würde es einerseits töricht sein, durch Belohnung ihn zu etwas anzutreiben, was er sonst nicht tun würde, wie es z. B. töricht ist, einen anzutreiben, er solle Wärme, Schmerz, Hunger oder dergleichen etwas

[1]) S. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato und Aristoteles.

[2]) Eth. Nic. III, 7. 1114, b. 21.

[3]) Eth. Nic. III, 7. 1113, b, 6. Vgl. auch ebd. c. 5. 1112, b, 31: ἔοικε δή, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων.

empfinden, andererseits würde es ungereimt sein, jemanden für seine Taten verantwortlich zu machen. Diese Tatsachen sind nur verständlich, wenn man annimmt, dass der Mensch die Fähigkeit hat, sich selbst zur Tugend oder zum Gegenteil davon zu bestimmen.

Freilich ist diese Fähigkeit des Menschen, aus eigener Macht gut oder böse zu sein, nicht unbeschränkt. Wer durch eigene Schuld seinen Charakter verdorben, ihm einen bestimmten Zustand[1]) gegeben hat, der wird nicht imstande sein, diesen Charakter „durch seinen blossen Willen tugendhaft zu sein, abzulegen und ein rechtschaffener Mann zu sein[2])", ebenso wie der Kranke, so fährt Arist. fort, nicht durch seinen Willen wieder gesund werden kann, wenn er auch vielleicht sich selbst durch Unmässigkeit freiwillig krank gemacht hat. Wie es aber diesem Kranken von vornherein frei stand, durch geeignete Mittel der Krankheit zuvorzukommen, so war es auch dem Ungerechten möglich, zu verhüten, dass er ungerecht wurde. Also kann man mit Recht von ihm sagen, dass er es freiwillig ist.

Arist. unzweideutige Meinung geht also dahin, dass es in des Menschen eigener Macht steht, gut oder schlecht zu sein und dass der Mensch nicht, wie Schop. irrig behauptet, mit einem festbestimmten, unabänderlichen Charakter geboren werde.

Wenn Schop. aber hiergegen einwendet, Arist. teile „jene Meinung des Sokrates (sc. dass Tugenden und Laster angeboren seien) und spricht sie auf das deutlichste aus in der Eth. Nicom VI, 13: „πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως, καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς", so verwechselt Schop. hier die Anlagen zum sittlichen Handeln mit der Sittlichkeit selbst, die Charakter-Anlage mit dem Charakter. Wohl gibt es nach Arist. Menschen, die schon mit einer gewissen Anlage zum Guten geboren werden, die leichter zum Guten

[1]) Ausdruck von Zeller.
[2]) Eth. Nic. III, 7.

neigen als andere, denen diese Naturanlage fehlt. Aber diese Anlage zur Tugend ist noch keine Tugend selbst, ist noch nichts sittliches; findet sie sich ja sogar bei Tieren. Zur Erlangung dieser natürlichen Anlagen kann der Mensch freilich nichts tun, sie stehen nicht in unserer Gewalt; „durch eine göttliche Fürsorge werden sie den wahrhaft Glücklichen zu teil“. Diese Anlage ist jedoch noch kein wirklicher Charakter, dessen Bildung zwar durch sie gefördert oder gehemmt werden kann, nicht aber von ihr bedingt ist. Ein Mensch von guter Naturanlage muss nicht durchaus ein sittlich guter werden, ebensowenig als einer mit schlechter Naturanlage unbedingt schlecht werden müsste. Was für Menschen wir sind, hängt nicht von äusseren Gewalten, sondern von uns selbst, von unserem freien Willen ab.

§ 25.

Damit sind wir an einen Punkt angelangt, der mit dem eben behandelten im engsten Zusammenhange steht, bei der Lehre des Arist. von der Willensfreiheit, in der Schop. ihm ebenfalls nicht gerecht geworden ist. Schop.'s Auffassung von der aristot. Willenslehre ist nur eine Folge seiner falschen Auffassung der arist. Tugendlehre. Denn wer der Ansicht ist, Arist. lehre, die Tugenden und Laster seien angeboren, der Charakter des Menschen hänge nicht von seinem Willen ab, wie könnte der behaupten, dass Arist. eine Freiheit des Willens lehre?

Betrachten wir die Äusserungen Schop.'s über diesen Punkt näher, so wird uns schon rein äusserlich ein Moment ins Auge fallen, das uns zeigt, wie oberflächlich seine Meinung über diese Lehre sein muss[1]). Denn das Wort, das bei Arist. Willensfreiheit bedeutet, προαίρεσις, scheint Schop. gar nicht zu kennen; seiner Ansicht nach enthält des Arist. Untersuchung über das ἑκούσιον und ἀκούσιον seine

[1]) Vgl. zum Folgenden Heman, die Lehre des Arist. von der Freiheit des menschlichen Willens, dessen gründliche Auseinandersetzung ich mit grossem Nutzen gelesen habe.

ganze Lehre von der Willensfreiheit[1]), während in Wahrheit Kap. 1—3 des III. Buches der nikomachischen Ethik, in denen das ἑκούσιον und ἀκούσιον behandelt wird, nur einen Teil, nur die „Vorfragen[2])“ dieser Untersuchung bilden. Die eigentliche Frage nach der Freiheit des Willens, der προαίρεσις, wird erst in den Kap. 4—8 behandelt.

Arist. gehört nach Schop. zu „jenen tiefen Denkern“, die eine Freiheit des Willens geleugnet haben[3]). Arist. hat freilich keine Freiheit des Willens gekannt, wenn man unter einem freien Willen das versteht, was Schop. darunter zu verstehen scheint, wenn er sagt[4]): „Ein freier Wille [also] wäre ein solcher, der nicht durch Gründe — und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Realgrund, d. i. Ursache sein muss, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Äusserungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige Bedingungen herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäss, bestimmt zu sein. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unseres gesamten Erkenntnisvermögens ist, hier aber aufgehoben werden soll.“ Eine solche Willensfreiheit kennt Arist. nicht. Schop. aber spricht diese Kenntnis ihm zu, wenn er ihm vorwirft, er hätte „willkürlich und frei als einerlei“ genommen. In Wirklichkeit ist es gerade Arist., der ausdrücklich betont, dass frei der Gegensatz zu willkürlich sei; denn das Kennzeichen des προαιρετόν, des frei gewählten, ist eben das, was jede Willkür ausschliesst, das βουλευτόν, die Überlegung[5]). Ebenso sagt er am Ende des 4. Kap. der Nik. Ethik: τὸ δὲ ἑκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ᾽ ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον· ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ

[1]) E., 443 [64].
[2]) Heman, a. a. O. S. 67.
[3]) E., 443 [64].
[4]) E., 388 [8 und 9].
[5]) Eth. Nic. III, 5. 1113, a, 2.

διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τ' οὔνομα ὡς πρὸς ἑτέρων αἱρετόν". („Nicht alles Freiwillige ist vorsätzlich, damit etwas freiwillig und aus Wahl gewollt sein soll, ist nötig, dass es etwas zuvor Beratschlagtes, Überlegtes sei; denn das Freiwillige muss immer mit Vernunft und Nachdenken geschehen: und das griechische Worte προαίρεσις zeigt dies schon an, denn es bedeutet so viel als etwas, welches vor anderen ausgewählt ist"). Das Kennzeichen einer freiwilligen Handlung ist also, dass sie aus vernünftiger Überlegung und Nachdenken hervorgehe, Kennzeichen, die der Handlung jeden Schein des Willkürlichen von vornherein nehmen. Die Freiheit der Willkür findet gerade dann statt, wenn diese Kennzeichen einer freiwilligen Handlung fehlen, wenn der Intellekt getrübt ist. Nur wo die Vernunft herrscht, herrscht auch Freiheit. Eine grundlose Handlung kennt Arist. nicht. Wie alles in der Natur, so ist auch der menschliche Geist in seinem Tun und Lassen determiniert[1]), und zwar determiniert durch die Vernunft. Doch dadurch, dass der Mensch sich durch die Vernunft bestimmen lässt, erleidet seine Freiheit keine Beschränkung; denn wenn er der Vernunft gehorcht, dann folgt er nicht einer fremden Macht, sondern seinem eigenen Selbst. Sie übt keinen äusseren Zwang auf ihn aus, sondern dadurch, dass er nach ihr sich richtet, wird er in die Lage versetzt, sein Wesen frei zu entfalten. Jede nicht auf Vernunft gegründete Handlung zeugt von allem anderen eher als von Freiheit, sie wäre aus Zwang und Unzufriedenheit erfolgt[2]). Wo die Vernunft fehlt, tritt statt der Freiheit Willkür ein, und sie fehlt überall da, wo der Intellekt getrübt ist, also bei Geistesgestörtheit, in der Trunkenheit, im Zorne u. s. w.

Durch diese Ausführungen des Arist. mag wohl Schop. zu der Bemerkung veranlasst worden sein, dass Arist. nur bis an das Problem der „physischen und intellektuellen Freiheit" gedrungen sei, während „das viel schwerere Problem

[1]) Ueber den Unterschied zwischen Determination und Unfreiheit des Willens s. Heman, a. a. O. S. 87 ff.

[2]) Anklänge an diese Lehre finden sich bei Spinoza und Leibniz.

der moralischen Freiheit sich ihm noch nicht dargestellt habe, obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen[1].“ Es ist schon von Heman[2] darauf aufmerksam gemacht worden, dass nach Schop.'s eigenen Worten ein Trennen der intellektuellen von der moralischen Freiheit nicht möglich ist; denn — wie Schop. selbst es sagt[3] — „der Intellekt oder das Erkenntnisvermögen ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen . . . . wirken.“ Damit der Mensch moralisch frei sei, ist unbedingt erfordertich, dass er intellektuell frei sei, d. h. dass er bestimmen könne, was gut und zu tun, und was schlecht und zu unterlassen sei: „Beide sind also nicht zu trennen; denn die intellektuelle Freiheit, obwohl im Wesen der Vernunft begründet, hat ihr Ansehen doch nur auf die moralische Freiheit. Die moralische Freiheit hat ohne die intellektuelle kein Fundament, die intellektuelle ohne die moralische keinen praktischen Wert[4].“

Von alle dem, was Schop. über die Auffassung dieser Punkte bei Arist. sagt, entspricht nichts den Tatsachen. Es ist nicht richtig, dass Arist. gelehrt habe, die Tugenden seien angeboren; es ist ferner nicht richtig, dass Arist. eine Freiheit des Willens in dem von Schop. angenommenen Sinne geleugnet habe, ebenso ist es falsch, dass die Untersuchung des Arist. über das ἑκούσιον und ἀκούσιον die ganze Frage nach der Freiheit des Willens enthalte, und es ist endlich auch unrichtig, wenn Schop. behauptet, Arist. habe das Problem der moralischen Freiheit nicht erkannt.

§ 26.

Wie die Frage nach dem Angeboren-Sein der Tugenden so hat Schop. auch die nach dem Sitz derselben, wenn auch nicht direkt falsch, so doch höchst ungenau und entstellend

[1]) E, 443 [64.]
[2]) In dem oben erwähnten Buche.
[3]) E, 477 f. [8 f.]
[4]) Heman, a. a. O. S. 179.

wiedergegeben. Schop. bringt nämlich[1]) die Stelle aus der Grossen Ethik (I, 5, 1185, b, 5 ff), die Tugenden hätten ihren Sitz im ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς und nicht im λόγον ἔχοντι, als Stütze für seine Ansicht, dass das Gewissen mit der Vernunft im Gegensatz gestellt werden müsse, dass Bosheit mit Vernunft sehr gut beisammen bestehen könnte. In der Tat bekämpft Arist. die sokratische Tugendlehre deshalb, weil dieser die Tugend mit dem Wissen für identisch ansah, weil Sokrates es für unmöglich hielt, dass einer von der Schlechtigkeit einer Tat überzeugt sei und sie dennoch ausführen könnte: οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος (sc. οὐδένα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν) ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς. („Diese Behauptung, dass man nur aus Unwissenheit gegen das Gute handle, widerspricht den augenscheinlichsten Tatsachen")[2]). Allerdings nennt er es δεινόν[3]), wissentlich etwas Böses zu tun; aber die tägliche Erfahrung zeige ja, dass dies möglich sei. Das Wissen von dem Guten und das Ausüben desselben sind ihm zwei verschiedene Dinge. Doch wäre es falsch, mit Schop. hieraus zu folgern, dass die Tugend vom Wissen vollständig getrennt werden müsse; denn ausdrücklich sagt Arist., dass nicht der ganze Standpunkt des Sokrates falsch sei, sondern dass er zwar τῇ μέν, in einer Hinsicht, unrecht habe, dass aber τῇ δέ, in einer anderen, seine Untersuchung vollkommen richtig sei[4]). ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν. Falsch war es von Sokrates anzunehmen, dass die Tugend mit dem Wissen identisch, nur eine besondere Art der Wissenschaft wäre; richtig aber ist seine Ansicht, dass Tugend mit Einsicht verbunden sein muss. Sie hat nicht ihren Ursprung im Wissen, aber sie muss mit Einsicht verknüpft sein; sie ist immer von einer gewissen Ausbildung des Intellekts abhängig weshalb auch Kinder, nach Arist., keiner Tugend fähig sind.

---

[1]) W. I, 656 [613].
[2]) Eth. Nicom. VII, 3. 1145, b, 25 ff.
[3]) Eth. Nic. VII, 5. 1146, b, 35.
[4]) Eth. Nic. VI, 13. 1144, b, 18.

Schop. hat also Recht, wenn er Arist. als Beweis dafür anführt, dass man ein Bösewicht und gleichzeitig ein sehr kluger Mann sein kann, ein falsches Verständnis des Arist. liegt aber vor, wenn er diesen Gegensatz weiter ausdehnt und dem Arist. auch die Ansicht zuspricht, dass man tugendhaft sein könne, ohne intellektuelle Fähigkeiten zu besitzen.

---

§ 27.

Arist. soll, nach Schop.'s Meinung[1]), die Tugend der Menschenliebe noch nicht gekannt haben[2]). Auch diese Ansicht Schop.'s werden wir korrigieren müssen. Denn in der Nik. Ethik spricht Arist. davon[3]), dass ein Leben nur dann ein in sich Befriedigtes, αὔταρκες, genannt werden kann, wenn man es nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere lebt: τὸ δ' αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος[4]). Doch liesse sich hiergegen zugunsten Schop.'s einwenden[5]), dass Arist. hier nur von einem eng begrenzten Kreis spricht, dem man sein Leben widmen müsse, dass also noch von keiner allgemeinen Menschenliebe die Rede sein könne. Diese Bedenken werden aber widerlegt durch Eth. Nic. 1155, a, 19 ff, wo er offenbar von einer Liebe zu allem, was Menschenantlitz trägt, spricht: καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἀλλήλα (sc: ὑπάρχει φιλία) καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. ἴδοι δ' ἄν τις ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. („Auch zwischen Wesen derselben Gattung besteht Liebe, am meisten aber bei den Menschen untereinander; daher nennen wir einen Menschen-

[1]) E. 632 [251.]

[2]) Dieselbe Ansicht spricht auch Bernays aus (Bernays, Theophrast über Frömmigkeit S. 100 f.)

[3]) 1097, b, 8.

[4]) S. Ramsauers Kommentar z. d. St.: αὔταρκες δὲ λέγομεν, οὐχ ὁ αὐτῳ μόνῳ . . . . ἀρκεῖ, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι ἀρκεῖν δεῖ. Ut unius hominis vitae sufficiatur, multis imo civitati debet suffici.

[5]) Vgl. L. Schmidt, d. Ethik der alten Griechen. S. 276.

freund lobenswert. Wie verwandt und lieb ein Mensch dem andern ist, könnte man am besten sehen, wenn man an eine fremde Gegend verschlagen ist"). Deutlich spricht Arist. hier von einer Liebe des Menschen zu jedem anderen Menschen, gleichgiltg ob er ihm durch Blutsverwandtschaft oder Stammesgemeinschaft nahe steht[1]).

Schluss.

Die Prüfung der Urteile Schop.'s über Arist. hat uns gezeigt, dass neben wenigen treffenden Bemerkungen seine Urteile im einzelnen auf einem ungenügenden Verständnis des Arist. beruhen. Doch all diese einzelnen Urteile würden wohl nicht das falsche Bild, das Schop. von der ganzen Persönlichkeit des Philosophen von Stagira hat, rechtfertigen, wenn nicht auch eine prinzipielle anfechtbare Auffassung bei Schop. hinzukäme.

Schop. nämlich tritt mit unhaltbaren Voraussetzungen an die Lektüre eines Philosophen heran, wenn er sagt[2]), dass „heut zu Tage das Studium des Arist. nicht sehr belohnend sei." Dieser Satz verrät uns, dass Schop. nicht die Fähigkeit besitzt, einen Philosophen geschichtlich zu beurteilen. Denn selbst wo ein grosser Philosoph überwunden ist, bleibt sein Studium doch noch lohnend als eines grossen Faktors im Geiste der Menschheit, ohne den die ganze spätere Entwickelung gar nicht zu begreifen ist. Und gerade Arist. ist uns hierfür eine unschätzbare Quelle, deren Wert und Bedeutung nie schwinden wird. Dadurch, dass es sein Grundsatz[3]) ist, vor jeder Untersuchung die Ansichten seiner Vorgänger zu prüfen, ist er eine unserer wichtigsten Quellen für die Geschichte der griechischen Philosophie geworden, und schon das allein müsste ihm den Dank der Nachwelt sichern.

[1]) Vgl. auch Zeller, a. a. O. S. 865_3.
[2]) P. I, 64 [45].
[3]) und nicht, wie Schop. meint, ein „Zufall" (P. I, 64 [46]).

Doch nicht nur diese seine Verdienste um die Geschichte, auch seine Wirkung als selbständiger Philosoph hebt ihn zu einem der Grössten empor, den die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat. Es hat wohl keine Zeit gegeben, die frei war vom Einfluss des arist. Geistes. Eine jede hat mehr oder weniger, bewusst oder unbewusst, an ihn sich angelehnt und auf den Ergebnissen seines Lebenswerkes weiter gearbeitet. Und wenn sich auch in dem metaphysischen System Schop.'s ein Einfluss des Stagiriten nicht nachweisen lässt — in seiner Logik ist auch Schop., wie wir alle, ein Schüler dessen, der sie begründet hat. Mag auch heute in vielen Fällen die Wissenschaft zu anderen Ergebnissen gekommen sein, als die von Arist. gefundenen es sind — die Fragen und Probleme, die auch unsere Zeit bewegen, werden wir oft an ihm und durch ihn besser verstehen und in ihrem geschichtlichen Zusammenhang begreifen lernen. Wenn Schop. trotzdem das Studium des Arist. nicht mehr für lohnend hält, so offenbart sich darin derselbe Mangel an historischem Sinn, der ihn zu seiner geringschätzigen Ansicht über die Geschichte überhaupt geführt hat[1]).

Fassen wir nach alle dem unsere Meinung über die Art und Weise, wie Schop. über Arist. urteilt, kurz zusammen, so werden wir sagen müssen, dass Schop. infolge der in den meisten Fällen zutage tretenden Oberflächlichkeit seiner Urteile das Recht abgesprochen werden muss, über Arist. so zu urteilen wie er es tut. Wenn wir auch nicht so weit gehen werden wie Cohen, der bei der Prüfung der Urteile Schop.'s über Kant die Frage für berechtigt hält, ob ein Mann, der so über Kant spricht wie Schop., überhaupt die Kritik der reinen Vernunft gelesen habe[2]) — das eine werden auch wir sagen müssen: wer wie Schop. über Arist. urteilt, der schadet damit nicht dem Andenken und der Grösse des Stagiriten, sondern sich selbst und seinem eigenen Namen.

---

[1]) S. unter anderem W. II, 515—524 [499—509]. P. II, 473 [371].
[2]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 174 (1. Auflage).

OF TORONTO LIBRARY

Lebenslauf.

Ich, Hermann Schreiber, jüdischen Glaubens, bin als Sohn des Religionslehrers Pedazur Schreiber und seiner Ehefrau Balbina, geb. Schreier, am 21. August 1882 zu Schrimm, Prov. Posen, geboren. Nachdem ich vier Jahre lang die dortige jüdische Elementarschule besucht hatte, trat ich zu Ostern 1892 in das Kgl. Gymnasium meiner Vaterstadt ein, das ich Ostern 1901 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Dann bezog ich die Universität Breslau um an ihr Philosophie zu studieren. Ich hörte die Vorlesungen der Herren Professoren und Privatdozenten:

Dr. Baumgartner, Cichorius, Cohn, Freudenthal, Ebbinghaus, Koch, Muther.

Zugleich besuchte ich das hiesige jüdisch-theologische Seminar, an dem ich die Vorlesungen der Herrn Dozenten: Dr. Brann, Dr. Horowitz und Prof. Dr. Lewy hörte.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Freudenthal, dem ich die Anregung zu vorliegender Arbeit sowie mannigfache Förderung in ihrer Ausführung verdanke, sage ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank.

Thesen.

1. Schopenhauer's „Ideen" sind mit denen Platos nic identisch.
2. Schopenhauer ist in wesentlichen Punkten seiner Leh von Fichte abhängig.
3. Fichtes Philosophie in ihrer letzten Gestalt ist nic eine Ergänzung, sondern eine Umgestaltung sein früheren Systems.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BRIEF
B
0016451

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 01 15 06 016 5